STORAGE-ITEM
MAIN

LD9-N12E

THE LIBRARY

THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Gift of

H. R. MacMillan

DIE STAATSLEHRE ADAM MÜLLERS

IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR DEUTSCHEN ROMANTIK

VON

REINHOLD ARIS

U.B.C. LIBRARIES

1929

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Universität Leipzig

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

VORWORT.

Die vorliegende Arbeit habe ich als Dissertation der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Jena vorgelegt. Der Kenner wird die Schwierigkeiten ermessen, die sich einer Darstellung der verschwommenen und begrifflich schwer zu fassenden Lehre Adam Müllers in den Weg stellen. So ist die Arbeit nur ein erster Versuch, dessen Notwendigkeit sich daraus ergibt, daß in der gegenwärtigen Staatslehre die romantische Staatsauffassung als Reaktion gegen die rationalistisch formalistische Schule Kelsens Bedeutung gewonnen hat.

Ich widme diese Arbeit meinen verehrten Lehrern, den Professoren Hans Albrecht Fischer und Otto Koellreutter, denen ich für ihre Förderung auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte.

Reinhold Aris

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

§ 1. Vorbemerkung 1

Erster Abschnitt.

§ 2. Grundlagen und Wesen der Romantik 5

Zweiter Abschnitt.

Die Staatslehre Adam Müllers.

§ 3. Der Begriff des Staates 17
§ 4. Das Verhältnis von Staat und Recht und der Begriff des Rechts 26
§ 5. Das Verhältnis von Staat (Recht) und Religion (Christentum) 33
§ 6. Die Frage der Staatsform 35
§ 7. Die politischen Forderungen Adam Müllers 39

Dritter Abschnitt.

§ 8. Müllers Verhältnis zum Naturrecht (Liberalismus und Absolutismus) . . . 43
§ 9. Müller und die Lehre vom Staat als Organismus 51

Vierter Abschnitt.

§ 10. Die Staatslehre des Novalis und ihr Einfluß auf Adam Müller 55

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of British Columbia Library

http://www.archive.org/details/diestaatslehrea00aris

LITERATURVERZEICHNIS.

Ahrens, Philosophie des Rechts, Wien 1850.
Baxa, Jacob, Einführung in die romantische Staatswissenschaft, Jena 1923.
— —, Adam Müller. Zum Gedächtnis seines hundertsten Todestages am 17. Januar 1929. Ztschr. f. die gesamte St.-W. 86, 1 S. 1.
v. Busse, Gisela, Die Lehre vom Staat als Organismus. Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers, Berlin 1928.
Dombrowski, Alex, Aus einer Biographie Adam Müllers. Göttinger Dissertation 1911.
Elkus, Siegbert, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung, München 1918.
Fichte, Johann Gottlieb, Reden an die Deutsche Nation, Leipzig, Inselverlag.
— —, Über die Bestimmung des Gelehrten, Leipzig.
Fischer, Hans Albrecht, Subjekt und Vermögen.
v. Gierke, Otto, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien.
— —, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. III und IV, Berlin 1881, 1913.
Gurwitsch, Georg, Otto von Gierke als Rechtsphilosoph. Logos Bd. XI, 1922.
Haensel, Werner, Kants Lehre vom Widerstandsrecht.
Heym, Rudolf, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Geistes, Berlin 1870.
Hegel, G. W. Fr., Die Verfassung Deutschlands, Leipzig, Reclam.
Hellenbroich, Hugo, Adam Müllers Wirtschaftsphilosophie. Kölner Dissertation 1926.
Heller, Hermann, Sozialismus und Nation, Berlin 1925.
Hertwig, Oskar, Der Staat als Organismus, Jena 1922.
Huch, Ricarda, Die Romantik, 2 Bde., Leipzig 1918.
v. Humboldt, Wilhelm, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit eines Staates zu bestimmen, Leipzig, Reclam.
Jellinek, Georg, Allgemeine Staatslehre, Berlin.
Joachimi, Marie, Die Weltanschauung der deutschen Romantik, Jena 1905.
Kaufmann, Erich, Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des XIX. Jahrhunderts, Heidelberg 1908.
— —, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, Tübingen 1921.
Kant, Immanuel, Werke, Leipzig, Inselverlag.
Kircher, Erwin, Philosophie der Romantik, Jena 1906.
Korff, H. A., Humanismus und Romantik, Leipzig.
Kelsen, Hans, Allgemeine Staatslehre, Berlin.

Kjellen, Der Staat als Lebensform, 1924.
Manigk, Wie stehen wir heute zum Naturrecht? Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XIX 3.
Meinecke, Friedrich, Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des Deutschen Nationalstaates, München und Berlin.
Meyer, Max Ernst, Rechtsphilosophie, Berlin.
Müller, Adam, Die Lehre vom Gegensatze, Berlin 1804.
— —, Vorlesungen über die Deutsche Wissenschaft und Literatur, Dresden 1807, München 1920.
— —, Die Elemente der Staatskunst, Berlin 1809, Jena 1922. Die Nachweise im Text beziehen sich auf die Jenaer Ausgabe.
— —, Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der Deutschen Monarchie, Berlin 1810.
— —, Von der Idee des Staates und ihren Verhältnissen zu den populären Staatstheorien, Berlin 1810.
— —, 12 Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland, Leipzig 1816 und München 1920.
— —, Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere, Leipzig 1819.
Nadler, Josef, Literaturgeschichte der Deutschen Stämme und Landschaften, 3 Bde., Regensburg 1912.
Novalis, Schriften 4 Bde., Jena 1923, herausg. v. Minor.
Petersen, Die Wesensbestimmung der Deutschen Romantik, Leipzig 1926.
Poetzsch, Albert, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung, Leipzig 1907.
Radbruch, Gustav, Einleitung in die Rechtsphilosophie, Leipzig.
Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, Leipzig, Reclam.
Rubinstein, Romantischer Sozialismus, München.
Samuel, Richard, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich v. Hardenbergs (Novalis), Frankfurt a. M. 1925.
Schlegel, Friedrich, Philosophische Vorlesungen aus dem Jahre 1804—1806, Bonn 1844.
Schmitt-Dorotic, Carl, Politische Romantik, 2. Aufl., München 1925.
Spann, Othmar, Gesellschaftslehre, Berlin 1914.
— —, Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre, Leipzig.
— —, Der wahre Staat, Leipzig.
Stephinger, Ludwig, Die Geldlehre Adam Müllers, Stuttgart 1909.
Strich, Fritz, Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit, München 1924.
Weinberger, Otto, Die Wissenschafts- und Gesellschaftslehre Adam Müllers. Ztschr. f. die ges. Staatswissenschaft, 78, S. 394 ff.
Windelband, Wilhelm, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1919.

§ 1.

VORBEMERKUNG.

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Staatslehre Adam Müllers in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu rücken, aus dem heraus sie allein vollständig verstanden werden kann. Die geistige Strömung, mit der sie auf das innigste verwachsen, deren unmittelbarer Ausdruck sie in vielem ist, nennen wir die deutsche Romantik. Darüber, daß Adam Müller ein typischer Vertreter romantischer Lebenshaltung ist, besteht kein Zweifel, wohl aber besteht Unklarheit darüber, was denn nun eigentlich seine Anschauungen zu spezifisch romantischen macht [1]. Der Grund für diese Unklarheit ist in der vielleicht bedauerlichen, aber vorläufig unabänderlichen Tatsache zu finden, daß es bisher noch nicht gelungen ist, einen klaren, eindeutigen und befriedigenden Begriff von dem Sinn-Zusammenhang zu geben, den man gemeinhin mit dem Wort „Romantik" umfaßt [2].

Mit dieser wissenschaftlichen Situation muß auch die vorliegende Arbeit rechnen, der es im wesentlichen nur auf eine Seite des Romantischen ankommt, nämlich auf das romantische Denken über Staat und Recht, und die den durchaus vielseitigen Adam Müller in erster Linie als staatsrechtlichen Denker behandeln will.

Müllers Anschauungen über Staat und Recht, seine politischen Gedanken bilden also den Gegenstand dieser Arbeit. Die geistigen Ursprünge und Zusammenhänge dieser Gedanken sollen untersucht und zur Erhellung eines staatsrechtlichen Systems herbeigezogen werden, dessen wissenschaftlicher Wert zwar äußerst bestritten ist, dessen Bedeutung als Ausdruck einer ganzen Geistesströmung indessen außer Frage stehen dürfte [3].

---

[1] Vgl. *Carl Schmitt*, Politische Romantik, S. 46. *Jakob Baxa*, in seiner Einleitung zu Müllers Hauptwerk „Die Elemente der Staatskunst", Band 2, S. 243 ff. Ebenso *Meinecke*, Weltbürgertum und Nationalstaat.

[2] *Siegbert Elkuß*, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung, S. 13, stellt die Forderung auf, den Begriff des Romantischen zu fixieren, wenn anders man nicht auf ihn verzichten wolle.

[3] Wie vergessen Adam Müller in der Staatsrechtswissenschaft war, erhellt z. B. die Tatsache, daß sein Name in der lange Zeit grundlegenden Staatslehre von Jellinek nur einmal in einer Anmerkung auftaucht. *Jellinek*, Allgem. Staatslehre, S. 232 Anm. 2.

Der politische Ideengehalt der von Adam Müller vertretenen Lehre findet sich in erster Linie in seinen Elementen der Staatskunst und in seinem Buch über Friedrich II [1]. Diese Werke bilden daher in erster Linie den Gegenstand der vorliegenden Untersuchungen.

Wenn wir von einem System Adam Müllers sprechen, so ist das nur cum grano salis zu verstehen. Ein eigentliches System, d. h. ein in sich geschlossenes, logisch festgefügtes Gedankengebäude suchen wir bei ihm vergeblich. Seine Gedanken entbehren ganz im Gegenteil aller begrifflichen Eindeutigkeit und logischen Sauberkeit, wie wir das bei wissenschaftlichen Systemen vorauszusetzen pflegen, und es ist häufig genug völlig unmöglich, sie in irgendeinen systematischen Zusammenhang zu bringen. Das erschwert die wissenschaftliche Behandlung und Darstellung seiner Lehre ganz ungemein. Wir begegnen hier im einzelnen jener Schwierigkeit, die wir oben für den geistesgeschichtlichen Sachverhalt Romantik überhaupt bereits angedeutet haben. Alles romantische Denken setzt einer begrifflichen Erfassung stärksten Widerstand entgegen. Das kann nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, daß keine geistige Bewegung allem Begrifflichen im Sinne von klaren rationalen Formulierungen so abgeneigt gewesen ist, wie gerade die Romantik [2]. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß man Unklarheit und Verschwommenheit als wesentliche oder gar einzige Kriterien romantischen Denkens betrachten und Romantik einfach mit Gefühlsüberschwang identifizieren darf. Daran aber, daß dem Romantiker das Begriffliche ferner lag als das intuitiv Anschauliche, daß in der romantischen Lebenshaltung der denkende Mensch hinter dem empfindenden und ahnenden zurücktrat, und daß er zur Aufstellung logischer Systeme unfähig oder ihm an solchen nichts gelegen war, daran kann nicht gezweifelt werden. Diese Erkenntnis darf als so gesichert hingestellt werden, daß wir uns in diesem Zusammenhang den Nachweis ihrer Richtigkeit ersparen können.

Gerade in der letzten Zeit hat man begonnen, sich mit Adam Müller wieder eingehender zu beschäftigen. Von den verschiedensten Seiten her hat man ihn seiner Vergessenheit entrissen und es will scheinen, als ob man nun in das andere Extrem, ihn zu überschätzen, verfallen sei. Vertreter derjenigen Richtung, die Adam Müller in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Diskussionen gestellt haben, sind in erster Linie Othmar Spann und seine Schüler, Denker, die einer organischen Staatsauffassung huldigen, die derjenigen Müllers in manchen Punkten ähnlich und verwandt ist. Es kann schon hier eingangs

[1] Die Elemente der Staatskunst, zuerst im Jahre 1809 erschienen. Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der preußischen Monarchie 1810. Beide Werke sind Sammlungen von Vorlesungen.

[2] Es kann hier natürlich auf die fast unabsehbare Literatur über die Romantik und auf die Versuche, die zu ihrer Wesensbestimmung gemacht worden sind, nicht eingegangen werden. Vgl. z. B. *Ricarda Huch*, Blüte und Verfall der deutschen Romantik und *Julius Petersen*, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik.

betont werden, daß hier wie so oft bei wissenschaftlichen Systemen unbewußt der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Jene Forscher huldigen einem radikalen Universalismus, von dem sie allein Rettung aus den Nöten unserer Zeit erhoffen und so erblicken sie in der Müllerschen Ablehnung des rationalistischen Individualismus eine Bestätigung ihrer Anschauungen, wobei sie die Schwächen seines krausen Systemes übersehen und ihn zu dem genialen Denker machen, der er gar nicht ist [1].

Welche Bedeutung Adam Müller für die Volkswirtschaftslehre hat, was insbesondere seine Anschauungen über das Geld für die modernen Geldtheorien bedeuten, kann in diesem Rahmen unerörtert bleiben, hier soll nur untersucht werden, was seine Anschauungen über Staat und Recht dem Juristen, vor allem dem Staatsrechtler zu sagen haben [2]. Für den Juristen aber, das mag schon eingangs betont werden, kann eine Staatstheorie nur dann wissenschaftlichen Wert besitzen, wenn sie imstande ist, ihm ein klares, in sich folgerichtiges Bild vom Wesen und Wirken des Staates zu geben, oder wenn sie, wie Jellinek definiert, Erkenntnis der Erscheinung des Staates nach allen Richtungen seines Daseins ist. Aber nicht nur der Jurist ist berechtigt, solche Anforderungen an jede ihm vorgelegte Theorie zu stellen, jeder der sich mit dem Problem des Staates beschäftigt, also der Staatsphilosoph im weitesten Sinne, verlangt von einer wie auch immer gearteten Theorie eine logisch befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Staates, er verlangt vor allem, daß diese Theorie imstande ist, alle Erscheinungen des staatlichen Lebens zu erklären. Dies muß um so mehr in einem Zeitpunkt wie dem gegenwärtigen gelten, wo die Lehre vom Staate sich in einer bemerkenswerten Krise befindet, von der jedes staatliche Handeln betroffen werden muß. Ob die Lehre Müllers diesen Anforderungen genügt, ob sie insbesondere unser Wissen über das Wesen des Staates in irgendeiner Weise bereichert hat, wird sich erweisen müssen.

Auf der anderen Seite wird Adam Müller ebenso heftig angegriffen und abgelehnt. Bereits Treitschke hat ihn in seiner Studie über Kleist einen anmaßenden Schwätzer genannt und von den neueren Kritikern ist Carl Schmitt von diesem Urteil nicht weit entfernt [3]. Ebenso hat Meinecke Müllers wissenschaftliche Methode ziemlich eindeutig charakterisiert, wenn er sagt: „Wer alles anerkennen will, steht in Gefahr, nichts davon wirklich fest und rund zu bejahen“ [4, 5].

---

[1] Othmar Spann hält Müller für den größten deutschen Volkswirtschaftler und Gesellschaftslehrer. Vgl. die von *Baxa* herausgegebene Ausgabe der Elemente der Staatskunst, Bd. 2, S. 240. Ebenso Einführung in die Haupttheorie der Volkswirtschaftslehre S. 100. Jakob Baxa vergleicht die Elemente der Staatskunst sogar mit Platons Staat! Einführung in die romantische Staatswissenschaft, S. 103.

[2] Vgl. hierzu *Ludwig Stephinger*, „Die Geldlehre Adam Müllers“. Stuttgart 1909.

[3] *Schmitt* a. a. O. S. 196. [4] *Meinecke* a. a. O. S. 65.

[5] Sehr interessant ist der von *Baxa* a. a. O. II S. 469 mitgeteilte Bericht einer öster-

Im Gegensatz zu der Arbeit von Poetzsch [1] trägt die vorliegende Abhandlung einen vorwiegend deskriptiven Charakter. Es kommt ihr nicht so sehr darauf an, zu Müllers Anschauungen kritisch Stellung zu nehmen, diese sollen vielmehr „ordnend interpretiert" werden, was bisher noch niemals geschehen ist [2]. Daß diese Anschauungen in dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit der Romantik behandelt werden, geschieht aus der Erkenntnis heraus, daß sie nur so dem modernen Betrachter verständlich werden. Daneben verfolgt die Arbeit die Absicht, einen Beitrag zur Geschichte der politischen Romantik zu liefern, da ja eine geistesgeschichtliche Situation sich stets aus den Ergebnissen der von ihr beherrschten Denker am reinsten verdeutlichen läßt. Bei der Darstellung der Müllerschen Lehre muß berücksichtigt werden, daß sich Wiederholungen infolge der Verworrenheit und begrifflichen Vieldeutigkeit des Systems nur schwer vermeiden lassen [3].

---

reichischen Behörde über Müller. Dort heißt es in Beziehung auf die Elemente der Staatskunst: „Das Werk strotzt durchaus von verworrenen Begriffen, mystisch dunklen Ausdrücken und merkbaren Zügen einer kranken Phantasie. An logischem Zusammenhang der Ideen und richtige Schlüsse ist nicht zu denken und so fort."

[1] *Albert Poetzsch*, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung.

[2] Die nach Fertigstellung dieser Arbeit erschienene Abhandlung von *Gisela v. Busse*, „Die Lehre vom Staat als Organismus" kann als solche „ordnende Interpretation" nicht anerkannt werden.

[3] Uebrigens ist es interessant, zu sehen, daß von den Romantikern die Verworrenheit sozusagen zum Prinzip gemacht wird vgl. *Novalis* Bd. 2, S. 122.

ERSTER ABSCHNITT.

§ 2.

GRUNDLAGEN UND WESEN DER ROMANTIK.

Im folgenden sollen einige große Linien aufgezeigt werden, die im Verlauf der geistesgeschichtlichen Entwicklung zu den Anschauungen Adam Müllers hinführen. Damit soll keineswegs eine begriffliche Deutung der Romantik gegeben werden. Wir haben schon einleitend bemerkt, daß uns eine solche Deutung unmöglich und mit dem Wesen der romantischen Lebenshaltung unvereinbar erscheint. Wohin der Versuch führt, die Romantik auf ein paar Grundkategorien zurückzuführen, zeigt die Untersuchung von Carl Schmitt[1], der bei konsequenter Zugrundelegung der von ihm aufgestellten Kategorien nur einige wenige Denker als Romantiker anerkennen kann und letzten Endes zu den politischen Romantikern nur noch Adam Müller, Schlegel und Novalis rechnet.

Die Romantik war aber eine so vielseitige geistige Bewegung von solchem Ausmaß, wie selten eine Bewegung in der Geistesgeschichte, daß jeder Versuch, sie in Begriffe zu fassen, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Was die Schwierigkeit noch vergrößert, ist die Tatsache, daß um jene Zeit, in welcher die Frühromantik ihre oft sonderbaren Blüten treibt, also im letzten Jahrzehnt des 18. und im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, niemand völlig frei von romantischen Anschauungen gewesen ist und romantisches Fühlen und Denken auf allen Lebensgebieten und bei Denkern, die wir in keiner Weise als romantisch zu betrachten gewohnt sind, Eingang gefunden hat. Es kann aber hier unerörtert bleiben, ob etwa Leute wie Haller, Görres und Gentz Romantiker gewesen sind oder nicht; nach der Darstellung Schmitts gehören sie nicht in die Romantik, obgleich sie doch starke romantische Züge aufwiesen, wenn man eben unter Romantik jenes neuaufkommende Lebensgefühl versteht, dessen Struktur wir anzudeuten versuchen werden.

Wir werden zu zeigen haben, daß wir die Gedanken Adam Müllers nur als Äußerungen jenes auf allen Gebieten auftretenden Lebensgefühles verstehen können, ja man kann vielleicht sagen, daß selten die Darstellung eines wissen-

[1] *Carl Schmitt*, Politische Romantik.

schaftlichen Systems so sehr die Bezugnahme auf die geistesgeschichtliche Grundlage, aus der es herauswächst, erheischt, wie das bei dem System Adam Müllers der Fall ist. Das liegt darin begründet, daß wohl in keiner anderen Epoche der Geistesgeschichte eine solche innige Verknüpfung aller Lebensäußerungen bestand, wie in der Romantik. Für den Romantiker waren Wissenschaft, Kunst, Philosophie und Technik Ausdruck eines einheitlichen, wenn auch keinesfalls klar erkannten Grundgefühls. Ohne daß wir vorläufig auf die Beschaffenheit dieses Grundgefühles einzugehen brauchen, haben wir mit dieser Feststellung bereits ein wichtiges Kriterium romantischer Geisteshaltung gewonnen. Denn jener Anschauung von der inneren Einheit aller Lebensäußerungen entspricht eine auf allen Gebieten des Denkens und Handelns wirksame und zum Ausdruck kommende Tendenz zur Einheit und damit zur Verwischung der Grenzen, der begrifflichen sowohl wie der realen. So kommt der Romantiker dazu, eine Universalpoesie zu verlangen, die alle Wissenschaften und Künste in sich vereinigt, so stellt er die Forderung auf, daß der Staat poetisch sei, so sieht er in dem Staat endlich selber nichts anderes als eine Äußerung dieses Grundgefühls [1].

Um aber die Struktur dieses neuartigen Lebensgefühles aufzudecken, müssen wir weit zurückgehen [2]. Als die geistige Bewegung, die wir unter dem Namen „Romantik" zusammenfassen, in Deutschland auftrat, herrschte in Europa noch unbeschränkt die Aufklärung. Noch vor wenigen Jahren hatte die französische Revolution erschreckend gezeigt, welche gefährliche Kraft den Lehren der rationalistischen Denker innewohnte, die im Namen der Vernunft ihre Stimme für den Fortschritt der Menschheit erhoben und es war keineswegs abzusehen, welche Folgen sich für Deutschland aus dieser Revolution ergeben würden. Auf die politische Struktur des Rationalismus werden wir weiter unten näher einzugehen haben. Seit dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Welt ist der Rationalismus die herrschende philosophische Richtung gewesen. Am Anfang der Moderne stehen zwei große Veränderungen in der Haltung der Welt, durch die das geistige Leben grundlegend beeinflußt worden ist. Mit dem Kopernikanischen Weltsystem hatte die Erde aufgehört, Mittelpunkt der Welt zu sein, sie war zu einem winzigen Stern im unendlichen Kosmos geworden. Damit war das Autoritätsbewußtsein des Menschen, der sich bisher als ein von Gott bevorzugtes Wesen, als Mittelpunkt der Welt betrachtet hatte, auf das Schwerste erschüttert worden und bedurfte einer neuen Legitimierung. Hand in Hand mit der Zerstörung des alten geozentrischen Weltbildes hatte mit der Philosophie des Descartes eine Erschütterung des alten ontologischen Denkens eingesetzt. Die Argumentation der Descartesschen Philosophie „cogito ergo sum" wies den Menschen an einen internen

[1] Vgl. *Novalis*, Bd. 2, S. 144 „Der poetische Staat ist der wahrhafte, vollkommene Staat."

[2] Im folgenden werden Gedankengänge zugrunde gelegt, die *Carl Schmitt* in seinem Werk über die politische Romantik näher ausgeführt hat.

Vorgang, an sein Denken, statt an die Realität der Außenwelt. Der Mensch war also im wahrsten Sinne des Wortes ganz auf sich allein gestellt. Es leuchtet ein, daß diese Situation letzten Endes eine Steigerung des menschlichen Selbstbewußtseins zur Folge hatte, denn dem auf sein Denken angewiesenen Menschen blieb nichts weiter übrig, als dieses Denken zu verabsolutieren. Und da er die Welt vom Denken her aufbaute, konnte er der Selbsttäuschung verfallen, als ob er der Schöpfer dieser Welt sei. Indessen kann dieses Selbstbewußtsein, dem beispielsweise Denker wie Giordamo Bruno Ausdruck gegeben haben, nicht darüber hinweg täuschen, daß es mit der in sich beruhenden selbstverständlichen Sicherheit des mittelalterlichen Menschen endgültig vorbei war. Der Mensch war selber Gott geworden, aber er hatte damit auch eine ungeheuerliche Verantwortung übernommen. Er hatte vom Baume der Erkenntnis gegessen, dafür aber das Paradies der Gotteskindschaft aufgegeben.

Die moderne Philosophie ist von einem Zwiespalt zwischen Denken und Sein, zwischen Begriff und Wirklichkeit, Geist und Natur, Subjekt und Objekt, beherrscht, und es ist natürlich, daß sie diesen Zwiespalt, der den Menschen auf das tiefste bedrücken muß, aufzulösen versucht. Indessen ist es niemals mehr gelungen, diese Antithese aus der Welt zu schaffen und auch Kants transzendentale Lösung hat den Zwiespalt keineswegs beheben können, denn dem denkenden Menschen, der sich auf der Suche nach der Realität befand, wurde diese Realität nicht schon dadurch gegeben, daß ihm Kant versicherte, die Objektivität des Denkens bestehe in seinen objektiv gültigen Formen und das Wesen der Dinge, das von Kant genannte „Ding an sich" solle gar nicht erkannt werden. Allerdings kann Kant als der Ueberwinder der Aufklärung deshalb angesehen werden, weil er der individuellen Willkür der Vernunft ein Ende bereitet hat [1].

Es ist schon gesagt worden, daß die Entdeckung des Kopernikus das menschliche Selbstbewußtsein gesteigert hat. Zwar weiß der Mensch fortan, daß die Welt nur ein winziger Stern unter Millionen anderen ist, indessen hat sein erschüttertes Autoritätsbewußtsein sich nunmehr auf die schöpferische Kraft seiner Vernunft besonnen, von der er glaubt, daß sie imstande sei, zu den tiefsten Gründen der Welt der Erscheinungen vorzudringen. Was liegt näher

[1] „Von zwei Seiten ist das geistige Gericht an der Aufklärung vollzogen worden. Die Philosophie Kants macht der Eitelkeit der subjektiven Einsicht ein Ende, indem sie die Wahrheit und das Gute nicht in der individuellen Meinung, die von der Aufklärung mit dem stolzen Namen Vernunft bezeichnet wurde, sondern in der reinen Vernunft anerkannte, in den Kategorien und dem ewigen Reiche des Begriffs. Von der anderen Seite, als deren bahnbrechende Vertreter Montesquieu und Herder zu nennen genügen möge, wurde der beschränkten Vernünftigkeit des damaligen Zeitgeistes die objektive Vernunft des Historischen entgegengehalten, die gestaltenden Mächte der Wirklichkeit, Recht und Staat, Sitte und Religion als Erzeugnisse und Entfaltungen eines einheitlichen geistigen Lebens der Nation und der Menschheit erfaßt", *Lasson*, Einleitung in Hegels Grundlinien der Rechtsphilosophie, S. LXI.

als daß der Mensch die Welt nunmehr von der Vernunft her aufbaut? So kommt es, daß die Philosophie der folgenden Jahrhunderte unter dem Banne der Vernunft steht. Für das nunmehr einbrechende Zeitalter des Rationalismus bedeutet Vernunft dasselbe, was Gott für den mittelalterlichen Menschen bedeutet hat, sie ist die schlechthin gültige, letzte Instanz. Der Rationalismus war ein Versuch und zwar durch Jahrhunderte hindurch der maßgebende, die Auflösung und Überwindung des Zwiespaltes von Denken und Sein dadurch herbeizuführen, daß er die Welt vom Denken her konstruierte und in das Sein die vom Denken autonomisch geforderten Gesetze hineinbaute. Auch Kants Kritizismus, der eine Antwort auf die Frage zu geben sucht, wie Denken und Sein zueinander kommen, ist rationalistisch. Auch bei ihm wird das Sein zur Erscheinung degradiert und vom Denken her konstruiert und erschlossen. Wie rationalistisch die Lehre Kants ist, zeigt schon seine Stellung zu der Frage der Religion. Auch die Religion, die doch ihrer ganzen Struktur nach der Vernunft feindlich und fremd sein müßte, wird innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft behandelt [1] und die starken irrationalen Kräfte, die doch ihr Wesen ausmachen, werden ganz unberücksichtigt gelassen. Schließlich mag noch darauf hingewiesen werden, wie wenig Kant dem Entwickelungsgedanken gerecht wird und wie verständnislos er der Geschichte gegenübersteht [2]. Dieses negative Verhältnis zur Geschichte ist ein charakteristisches Kennzeichen rationalistischen Denkens. Nicht daß der Rationalismus der Geschichte völlig unbeachtet gelassen, sondern daß er ihre Bedeutung verkannt hat, ist das Entscheidende. Es ist ja auch einleuchtend, daß er zur Geschichte kein fruchtbares Verhältnis gewinnen konnte, denn er mußte gerade gegenüber dem Fluß der Dinge, der die Geschichte ausmacht, die raum- und zeitlose Gültigkeit der Vernunft behaupten und damit jede geschichtliche Entwicklung leugnen. Hier setzt die Arbeit der nachkantischen Philosophie ein, die sich bemüht, das Wesen der Realität zu ergründen, über Kants Ding an sich hinauszukommen und dem Entwicklungsgedanken gerecht zu werden, der dann bei Hegel seinen stärksten Ausdruck gefunden hat.

Hier liegt, was in diesem Zusammenhang von größerer Bedeutung ist, der Wert der romantischen Strömung, die übrigens durchaus international gewesen ist, wenngleich sie auch nirgends so ausgeprägte Formen angenommen hat, wie in Deutschland [3].

Es kann und soll in diesem Zusammenhang auf die philosophischen Systeme der Nachkantianer nur in kurzen Andeutungen eingegangen werden.

---

[1] Gott ist bei Kant eine theoretische Forderung unseres sittlichen Bewußtseins.

[2] Über Kants Verhältnis zur Geschichte vgl. die Ausführungen *Erich Kaufmanns* in seiner „Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie", S. 94 ff.

[3] Es ist also unmöglich, die Romantik als eine spezifisch deutsche Angelegenheit hinzustellen, wie *Joseph Nadler* das in seiner Literaturgeschichte der deutschen Stämme tut. Daß an der deutschen Romantik gewisse Stämme des deutschen Volkes einen besonderen Anteil gehabt haben, soll deshalb nicht verkannt werden.

Fichte, von dem Novalis und durch dessen Vermittelung auch Müller stark beeinflußt ist, ersetzt den Zwiespalt zwischen Denken und Sein durch ein absolutes Ich. Dieses emaniert absolut tätig die Welt und setzt sich selbst und das Nicht-Ich. Man hat diese Lösung zutreffend eine Ichimperialistische genannt; daß auch sie rationalistisch war, wie Fichte überhaupt im Anfang seiner Entwicklung unter dem Einfluß des Naturrechts stand, hat Ricarda Huch richtig hervorgehoben [1]. Sie weist darauf hin, daß Fichtes Ich nur ein erkennendes, vorstellendes, bewußtes, kein fühlendes ist. Die als Nicht-Ich von dem Ich produzierte Natur wird in das Selbstbewußtsein des Menschen einbezogen. Für Fichte ist die Gesellschaft die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander, von der Vernunft her ist der Mensch bestimmt, in der Gesellschaft zu leben und an dem Ziel der Vollkommenheit aller ihrer Glieder mitzuarbeiten [2]. Diese Lehre ist, wie man sieht, noch durchaus rationalistisch orientiert, wenn auch Fichtes Lehre vom konkreten ethischen Wertganzen der Gemeinschaft, in der jeder einzelne unersetzbares Glied der Gemeinschaft ist, die Überwindung des Kantischen individualistischen Formalismus bedeutet [3].

Richtunggebend ist Fichtes Stellung zum Naturrecht. Während er in seinen ersten Schriften, beispielsweise „Den Grundlagen des Naturrechts" noch im Banne Rousseauischer Gedanken steht und die Lehre vom Gesellschaftsvertrage als Grundlage anerkannt, zeigt sich bereits wenige Jahre später in seinem „Geschlossenen Handelsstaat", wie er sich mehr und mehr von naturrechtlichen Anschauungen freimacht. Im „Geschlossenen Handelsstaat" lehrt Fichte, daß es ohne Staat kein Eigentum gebe und sieht die Bestimmung des Staates darin, jedem erst das Seinige zu geben. Damit stellt er sich, wenn er auch die Vertragstheorie beibehält, in schroffen Gegensatz zu der liberalistischen naturrechtlichen Theorie, die die Eigentumsordnung als außer dem Staat stehend und von der Vernunft gegeben begreift und dem Staat jeglichen Eingriff in sie untersagt [4].

Fichtes Lehre gegenüber bedeutet die Lehre Schellings, die von der Naturphilosophie ausgeht, eine Rückkehr zur Natur. Sie stellt gegenüber dem Denken das Sein in den Vordergrund. Die Natur wird als ein großes einheitliches System aufgefaßt, das zwar aus der Vernunft hervorgegangen ist, das aber seinen Geist in sich selber trägt. In der Idee des Organismus konstruiert Schelling eine den Zwiespalt von Natur und Geist überwindende Totalität. Die Natur ist eine Zweckeinheit, ein sinnvolles, von innen her bestimmtes Zusammenwirken von Kräften, die von den einfachsten Stufen aus in immer höherer und feinerer Potenzierung einen großen Organismus darstellen. So wird

[1] *Ricarda Huch* a. a. O. I S. 150 ff.

[2] Über die Bestimmung des Gelehrten S. 15.

[3] *Gurwitsch*, Otto von Gierke als Rechtsphilosoph, S. 107.

[4] „Unter dem gewaltigen Eindruck der Fichteschen Philosophie, in dem Gefühl der Unendlichkeit der Individualität wird alles Ding in Tun und Wechsel, alles Sein in Leben und Werden aufgelöst". *Poetzsch* a. a. O. S. 52.

U. B. C. LIBRARIES

die Realität gewissermaßen neu entdeckt und die Romantiker machen sich diese Entdeckung zunutze.

Um zu begreifen, welche Stellung der Romantiker zur Realität einnimmt, müssen wir wieder zurückgreifen [1]. Die höchste und sicherste Realität der alten Metaphysik, der transzendente Gott, war beseitigt. Der Rationalismus der Aufklärungsphilosophie hatte in seinem deistischen System, das die theologische Seite der Aufklärung darstellt, Gott aus der Welt verwiesen und seine einzige Bedeutung darin erblickt, daß er die Vernunft in sein Schöpfungswerk hineingebaut hat, nach deren Gesetzen die Welt im übrigen für sich wie eine einmal in Betrieb gesetzte Maschine existiert [2].

Es erhob sich die Frage, welche Realität an die Stelle Gottes treten solle. Zwei neue Realitäten traten auf, von denen das philosophische Denken fortan beherrscht wurde: Die Menschheit und die Geschichte. Die Allmacht der ersteren wurde von Rousseau in seinem Contract social proklamiert, auf sie berufen sich die französischen Revolutionäre, um in ihrem Namen an die Völker zu appellieren und eine Besserung der sozialen Verhältnisse herbeizuführen. Diese Haltung ist aber durchaus rationalistischer Prägung, denn die Menschheit ist nichts als ein Abstraktum, ein Vernunftbegriff, dem in der Welt der Realität ein Analogon nicht entspricht und der ohne rationalistische Interpretation überhaupt keinen Wert besitzt. In der Lehre Rousseaus stecken indes bereits starke romantische Momente; so ist seine Verklärung eines imaginären Naturzustandes, der zum Rang eines Ideals erhoben wird und fast an ein Märchen erinnert, sein naiver Glaube an die natürliche Güte der Menschen und an die schöpferische Allmacht der Vernunft, Aeußerung jenes Lebensgefühls, das wir romantisch nennen [3]. Auch organische Züge weist seine Lehre auf. In seiner Unterscheidung von volonté general und volonté de tous zeigt sich bereits deutlich der Primat des Ganzen vor seinen Teilen und klar findet sich bei ihm die Erkenntnis, daß das Ganze ein Mehr und ein Anderes ist als die Summe seiner Teile.

Die Gegner der Revolution stellen demgegenüber neben der sozusagen revolutionären Idee der Menschheit, in ihrer konkreten Erscheinungsform als Gesellschaft die konservative Idee der Geschichte als Realität auf. Aus der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, die wie bereits betont nur ein Produkt unseres Denkens ist, wird weiterhin das historisch konkretisierte und individualisierte Volk. Mit dieser neuen Betrachtungsweise wird der geschichtslose Rationalismus überwunden. Vielleicht war der abstrakte und inhaltsleere Begriff Menschheit im besonderen Maße dazu geeignet, für die naturrechtlichen Systeme den höchsten Legitimierungspunkt abzugeben, gerade weil er so völlig bezuglos ist. Der konservative Denker dagegen, der von

[1] Vgl. *Carl Schmitt*, Politische Romantik.

[2] *Korff*, Humanismus und Romantik, S. 117.

[3] Darauf macht *Spranger* in seiner Einleitung zu seinem Buch Rousseau Kultur-Ideale S. 5 aufmerksam.

der Realität der Geschichte, von der Tatsache des Werdenden und Gewordenen ausgeht, gibt die abstrakte Allgemeingültigkeit naturrechtlicher Begriffe auf, gewinnt dagegen eine fruchtbare Beziehung zu den treibenden Kräften des staatlichen und nationalen Lebens. Wir stehen so vor der eigenartigen Tatsache, daß erst der konservative Denker das Volk in seiner individuellen Wesenheit entdeckte und die völkischen Kräfte für die politische Gestaltung fruchtbar machte. Für den naturrechtlichen Revolutionär vom Schlage Rousseaus war das Volk doch nichts anderes, als ein rein logisches Glied seines Vernunftsystems, wenngleich er auch auf das Schärfste gegen den volksfeindlichen Absolutismus Front machte, der sich zur Legitimierung seines Standpunktes ebenfalls auf das Naturrecht berief und gleichfalls rationalistischer Prägung war.

Schmitt sieht nun als charakteristisches Merkmal romantischer Lebenshaltung die Unfähigkeit des Romantikers an, sich für eine dieser Realitäten zu entscheiden. Nach seiner Darstellung, die übrigens seine innere Abneigung gegenüber allem romantischen Denken deutlich genug offenbart, zeichnet sich der romantische Mensch durch eine völlige Haltlosigkeit in allen Dingen des Lebens und eine durchgehende Unfähigkeit, Ja sagen zu können, aus. Indessen verkennt Schmitt einmal, daß dieser anscheinenden Haltlosigkeit doch ein neuartiges Lebensgefühl zugrunde liegt und daß der romantischen Lebenshaltung, so unklar sie war und so sehr man sie in ihren einzelnen Erscheinungsformen auch ablehnen kann, ein positiver Wert zugesprochen werden muß [1]. Das ergibt sich daraus, daß der von den Romantikern eingeschlagene Weg durch Aufzeigung einer verklärten reinen Welt über die Gegenwart hinauszukommen, nicht zuletzt auch dem gegenwärtigen Leben zugute kam, indem dieses Leben selber geadelt wurde. Zum anderen kann man bei einer geistigen Bewegung, die sich in solcher Stärke wie die Romantik für die konkrete Realität des völkischen Lebens eingesetzt hat, nicht gut von einer völligen Realitätslosigkeit sprechen. Sicher ist es richtig, daß die Romantik eine fragmentarische, in vielem wirre, phantastische und fragwürdige Bewegung war, die von einer Reihe genialer junger Männer getragen wurde, die sich über die Richtung ihres Lebens und das Ziel ihrer Bestrebungen selbst im Unklaren waren und daher nur zu häufig im Fragmentarischen und Formalen stecken blieben [2]. Schmitt führt diesen fragmentarischen Charakter wie gesagt darauf zurück, daß dem Romantiker eine Entscheidung wesensmäßig überhaupt nicht möglich sei, weil sein Unendlichkeitsstreben an der Realität

[1] Vgl. hierzu die Besprechung des Schmittschen Buches von G. v. Below in der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1926, S. 154 ff.

[2] Bezeichnend dafür ist, daß der größte Teil der romantischen Literatur Fragment geblieben ist, wofür ein gutes Beispiel *Novalis* ist, der keins seiner größeren Werke vollendet hinterlassen hat. Wenngleich die deutsche Literatur im allgemeinen an Fragmenten auffallend reich ist, so trifft diese Erscheinung doch für die Romantiker ganz besonders stark zu.

kein Genüge finden kann. Nach Schmitt proklamiert der Romantiker die Möglichkeit als die höhere Kategorie und stellt sie in Gegensatz zu der Faktizität, weil er zu der ihn bedrängenden Wirklichkeit nicht Ja zu sagen vermag. Nicht die Möglichkeit ist leer, sondern die Wirklichkeit, weil diese nur eine von den unendlichen Möglichkeiten der Verwirklichung darstellt und deshalb begrenzt und beschränkt ist. Das Begrenzte ist aber das Tote, das was erledigt ist „wie ein abgerissenes Kalenderblatt" [1]. So ergibt sich naturgemäß ein fast unlöslicher Widerspruch. Das Zeitalter befand sich auf der Suche nach der Realität, der Romantiker aber empfand trotz seiner Hinneigung zu dem Historisch-Volklichen in jeder wie auch immer gearteten Lösung, die unweigerlich intellektualistisch sein mußte, eine Begrenzung und Vergewaltigung der Unendlichkeit des Lebens. Von hier aus ist auch Müllers Lehre vom Gegensatz und seine Unfähigkeit, sich für irgendeine Staatstheorie eindeutig zu entscheiden, zu verstehen. Der Romantiker versucht den angedeuteten Widerspruch dadurch aufzuheben, daß er das primitive Volk und das Kind gegenüber der begrenzten Wirklichkeit als eine ebenso reale aber gleichfalls unbegrenzte Wirklichkeit ausspielt. Sowohl das primitive Volk wie das Kind sind noch nicht irgendwie festgelegt, ihre Lebensform ist noch nicht erstarrt und sie tragen deshalb die Möglichkeiten unendlicher Verwirklichungen in sich. So wendet sich der Romantiker mit der ganzen Inbrunst seiner trunkenen Seele der Vergangenheit zu. Die Vergangenheit ist Negation der Gegenwart, sie hat die Seinsqualität des Wirklichen ohne seine Aufdringlichkeit und Endgültigkeit. So flüchtet der Romantiker vor den bedrängenden Anforderungen der Gegenwart in die Vergangenheit, in der er Trost sucht dafür, daß seine Ideale sich in gegenwärtiger Wirklichkeit nicht verwirklicht fanden, so wird die Geschichte romantisiert und das Mittelalter als die Idealform des Lebens angesehen.

Daß der Romantiker nicht die Antike zum Gegenstand seiner romantischen Neigung macht, hat seinen Grund darin, daß die Antike beherrscht ist von dem Formideal einer im höchsten Grade maßvoll gebändigten Schönheit und daß das Ideal der Antike die vollendete Endlichkeit darstellt, während dem Romantiker, dessen Lebensgefühl gerade auf das Unendliche, Maßlose und Ungebändigte gerichtet ist, die formale Schönheit beispielsweise antiker Plastik kalt vorkommen muß [2]. So lag dem Romantiker das Mittelalter vor allem

[1] „Jedes gesprochene Wort ist eine Unwahrheit, es beschränkt den schrankenlosen Gedanken, jede Definition ist ein totes mechanisches Ding, es definiert das undefinierte Leben; jede Begründung ist falsch, denn mit dem Grund ist auch immer eine Grenze gegeben." *Schmitt* a. a. O.

[2] Vgl. *Fritz Strich*, „Klassik und Romantik". Damit ist nicht gemeint, daß das Charakteristikum der Romantik eine einseitige Gefühlsbetontheit sei, auch der romantische Mensch ist, wie das Beispiel von Novalis zeigt, intellektualistisch. „Das bloße Vortreten des Gefühls oder des Willens macht nicht den Romantiker. Erst das reflexiv gewordene Gefühl, die intellektualisierte Leidenschaft, gerade die Zerrissenheit der Seele durch

die mittelalterliche Kunst, die Gotik in ihrem imposanten Unendlichkeitsstreben viel näher.

Es ist bereits betont worden, daß diese Flucht der Romantiker in das Mittelalter, ihre Entscheidung für die katholische Kirche der Schmittschen These von der Realitätsfremdheit der Romantiker widerspricht. Auf die politische Bedeutung, die die Hinwendung der Romantiker zu Volk und Geschichte gehabt hat, wird noch hingewiesen werden. Sowohl Müller wie Novalis stellen gegenüber den naturrechtlichen rationalistischen Systemen liberalistischer oder absolutistischer Prägung ihr am Mittelalter und am wiederentdeckten Kulturgut uralten Volkslebens orientiertes Staatsideal auf, das, so theoretisch unbefriedigend es auch sein mag, einem mächtigen Zuge der Zeit Ausdruck verlieh. Die Romantik war eine von deutscher Jugend ausgehende nachhaltige Reaktion auf den Rationalismus, sie sah das Leben von einer ganz neuen Seite her, indem sie von dem Menschen in seiner Totalität, von der Einheit seiner Gefühls- und Verstandeskräfte ausging und ihn nicht nur als Vernunftwesen betrachtete. Damit rief sie völlig neue Kräfte auf den Plan. Gegenüber dem abstrakten Menschheitsideal der Naturrechtler, das wir noch bei Kant finden, verweist sie auf die Kräfte des völkischen Lebens, auf Tradition und Sitte; indem sie den Blick auf die Vergangenheit richtet, bringt sie dem Volke die Schätze vergangener Kultur wieder zum Bewußtsein [1]. Ihr ging es darum, die Unendlichkeit des Daseins zu erfassen und sie war deshalb vielleicht der reinste Ausdruck des deutschen Geistes und die dem deutschen Menschen gemäßeste Form der Lebenshaltung, für den Beschränkung, Zucht und Meisterschaft Produkte mühseliger Erziehung und nicht natürliche Lebensform sind, während diese Beschränkung für den Romanen eine Selbstverständlichkeit ist. Daß Beschränkung für den deutschen Menschen nur auf dem Wege der Selbstüberwindung zu gewinnen ist, beweist die einmal von Fritz Strich betonte Tatsache, daß der größte deutsche Roman ein Erziehungsroman ist, dessen Held Meister heißt. Die Sehnsucht nach der Totalität, nach der Unendlichkeit, nach Auflösung alles Maßes, mit der Hand in Hand ein Streben nach Individualität, nach gestalthafter Erfassung des Unendlichen geht, ist somit als eindeutiges Merkmal romantischer Lebenshaltung charakterisiert [2].

Welcher Art war nun das Lebensgefühl, das wir das Romantische nennen und das jener Epoche der Geistesgeschichte ihr Gepräge gegeben hat? Die Struktur der romantischen Geisteshaltung erhellt deutlich, wenn wir sie im

---

die Mischung ihrer Funktionen ist romantisch." *Joël*, „Nietzsche und die Romantik", S. 356.

[1] Man denke nur an eine Sammlung wie „Des Knaben Wunderhorn" von *Arnim* und *Brentano* und an die Bedeutung, die die Romantiker für die Erweckung alten deutschen Märchengutes besitzen.

[2] „Die Frühromantik lehrt Müller den Blick für die unendliche Bewegtheit des Alls, für die in ihm durch und miteinander wirkenden Kräfte und für die Individualität einer jeden dieser Kräfte", *Poetzsch* a. a. O.

Gegensatz zu der ihr vorangehenden Epoche des Rationalismus betrachten, zu der sie einerseits in schlagendem Gegensatz steht, von der sie andererseits mannigfach bestimmt und geformt ist. Es pflegt in der Geschichte des menschlichen Geistes wie in der Geschichte des Individuallebens ja stets so zu sein, daß eine Epoche zu der ihr vorangehenden in schroffen Gegensatz tritt, zugleich aber von ihr in mannigfacher Hinsicht beeinflußt wird.

Die rationalistische Aufklärung hatte das menschliche Leben einseitig auf dem nüchternen Prinzip der Vernunft aufgebaut und den Sinn des Lebens in einem möglichst reibungslosen und von der Vernunft regulierten Verlauf der Individualkräfte und Interessen erblickt. Das Lebensideal der Aufklärung bestand in dem Glauben, daß es Aufgabe des einzelnen wie der Gemeinschaft sei, das möglich größte Glück der möglich größten Zahl von Individuen zu gewährleisten, wobei man davon ausging, daß zur Erreichung dieses Ziels nichts weiter als eine unbedingte Herrschaft der Vernunft vonnöten sei. So wurden alle Erscheinungsformen des menschlichen Geistes, Wissenschaft, Kunst und Religion der absoluten Herrschaft der Vernunft unterworfen und die Folge davon war, daß die anderen Grundkräfte des Menschen dabei verkümmern mußten. Bei dieser Würdigung der Aufklärung dürfen allerdings die positiven Funktionen, die sie zu erfüllen berufen gewesen war, nicht vergessen werden. Es war, wie Gierke betont hat, das Verdienst des Naturrechts, den Gedanken der Selbständigkeit der Rechtsidee zum Ausdruck gebracht zu haben, so daß er nie wieder verloren gehen konnte [1]. Dem rationalistischen Absolutismus ist es zu danken, daß die auseinanderfallende Welt der Feudalgesellschaft in einem mächtigen Staatsgefüge zusammengehalten wurde, ja hier tritt zum erstenmal der Staat im modernen Sinn als eine Einheit gesellschaftlichen Lebens in die Geschichte ein. Nicht vergessen darf dabei weiterhin werden, welche Bedeutung die Aufklärung im Kampf gegen die finsteren Mächte des Aberglaubens gehabt hat. Dieser welthistorischen Aufgabe der Aufklärung tut es nicht den geringsten Abbruch, daß eine neue, aus der kalten Welt des Rationalen heraustretende Generation an der Fundierung des Staates auf der menschlichen Vernunft kein Genüge mehr findet und nach einer anderen innigeren Lebenseinheit verlangt. Die Romantik erlebte eine solche Einheit aller Grundkräfte des Menschen, weil sie eine neue vertieftere Anschauung vom Menschen, seinen Aufgaben und Zwecken gewonnen hatte, und für sie eine harmonische Ausbildung aller Seiten des menschlichen Lebens Sinn und Aufgabe auch des staatlichen Lebens geworden war.

Das gesamte Weltbild hatte sich grundlegend geändert. An Stelle des in der Aufklärung herrschenden Deismus tritt eine vertiefte Religiosität, wie sie uns am reinsten vielleicht in den Werken des Dichters Novalis entgegentritt [2]. Die Welt ist nicht mehr ein mechanisches Kunstwerk, das seine Einheit nur in

[1] *Otto v. Gierke*, Recht und Sittlichkeit, Logos VI, S. 245, Althusius S. 318.

[2] Vgl. hierzu *Samuel*, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs, insb. S. 185 ff.

dem Schöpfer findet, die Welt ist wie das Leben, eine unendliche Vielheit, die in der Vielfältigkeit ihrer Organisationen ihre Einheit findet. Hier sind die Ansatzpunkte für Schellings Naturphilosophie und die mystischen Spekulationen eines Novalis, hier ist die Wurzel jener trunkenen Lebensfreude, jener verklärten Versenkung in die Wunder des Daseins, wie sie uns in allen Romantikern entgegentritt. Das heilig nüchterne Leben hatte alle Nüchternheit verloren und wieder war dem Romantiker das Leben eine Lust. Der einzelne war seiner tragischen Einsamkeit enthoben, er empfand sich staunend und dankbar als Glied eines lebendigen Organismus, aus dem er seine geistigen und gesellschaftlichen Kräfte schöpfte, wie Antäus aus der Berührung mit der Erde. Das wird ganz deutlich, wenn man die veränderte Stellung der Romantiker zu dem Problem der Freiheit betrachtet. Für den Rationalismus hieß Freiheit soviel wie Freiheit des Vernunftgebrauches, und die dem einzelnen gewährte Freiheitssphäre war nichts anderes als der von der Vernunft geforderte Raum, in dem der einzelne dem von der Zeit verlangten Glückseligkeitsideal nachgehen konnte. So wurde das Volk, wie Hegel sagt, mit Vernunft und nach der Notwendigkeit, nicht mit Zutrauen und Freiheit behandelt. Die Romantiker aber betrachteten die Freiheit von ihrem Gemeinschaftserlebnis her. Sie erkannten, daß die Freiheit nur die eine Seite des sittlichen Lebens sei und daß „die andere Seite ihre Gebundenheit in dem Mutterschoße von Natur, Gesellschaft und Geschichte sei“ [1]. Sie verlangen, daß die Gemeinschaft erfüllt sei von Zutrauen, sie machen das Prinzip der Liebe zum gesellschaftlichen Grundgesetz und sehen im Staat nichts anderes als die erweiterte innige Lebensgemeinschaft, wie sie die Familie darstellt.

Es ist kein Zufall, daß die romantische Strömung in einem Zeitpunkt auftritt, in dem die gesamten Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens zweifelhaft geworden waren. Aus dem Chaos der französischen Revolution und der mit ihr zusammenhängenden Erschütterungen des sozialen Lebens erwuchs eine tiefe Sehnsucht nach verinnerlichter Erfassung des Gesellschaftsganzen, ein neues Gemeinschaftserlebnis, das nach Ausdruck und Formung suchte. Man war mit Schrecken gewahr geworden, wohin ein schrankenloser Individualismus führen konnte und suchte nunmehr nach neuen Formen gesellschaftlicher Bindung. Da man neue Formen nicht vorfand, griff man zurück auf die Bindungen vergangener Zeiten, die man unter dem Eindruck einer verwirrten Gegenwart verklärte.

Mögen die Romantiker verschwommen und unklar gewesen, mögen ihre Lehren heute in vielem nur noch vom ästhetischen Standpunkt aus zu werten sein, die Erkenntnis dieser Gebundenheit des Menschen an die Gemeinschaft, die Besinnung auf seine seelischen Kräfte, die Erweckung einer religiös fundierten Innerlichkeit sind ihre unbestreitbaren Verdienste und bedeuten etwas völlig Neuartiges. Ihr auf die Einheit des Lebens gerichtetes Lebensgefühl sah

[1] *Rubinstein*, Romantischer Sozialismus, S. 189.

auch in dem Gesellschaftsleben nicht mehr ein durch die Vernunft zusammengehaltenes Konglomerat von atomistischen Einzelindividuen, sondern eine gestalthafte Einheit, die ihrerseits individuelles Gepräge trug. Diesen Trieb nach gestalthafter Individualität können wir neben jenem oben charakterisierten Trieb nach Einheit als wesentliches Kriterium romantischer Geisteshaltung charakterisieren und in allen romantischen Gedankensystemen aufzeigen. Der Individualismus der Romantiker unterschied sich indessen von dem Individualismus des Rationalismus grundsätzlich dadurch, daß für den Romantiker das Individuelle stets nur Symbol und Träger der Einheit des Lebens war und daß somit für ihn eine isolierte Betrachtung des Individuellen unmöglich war. Da diese Einheit niemals völlig realisierbar, sondern stets Gegenstand einer tiefen, niemals ganz zu erfüllenden Sehnsucht blieb, so ergibt sich jene tiefe Unbefriedigtheit an der Realität, jene Unfähigkeit, zu den Dingen Stellung zu nehmen, die, wie wir gesehen haben, Schmitt als typisch romantisch ansieht und die in der Tat, wenn man sie nicht nur negativ auffaßt, als ein wesentliches Kriterium romantischen Geistes aufgefaßt werden kann. Für den Romantiker war der Staat nicht mehr eine Summe aus einzelnen für sich existierenden und im Grunde völlig isolierten Individuen, sondern eine innere Einheit, die von eigengesetzlichen Kräften getragen und geformt wird, für ihn war der Staat ein lebendiges Wesen, ein Organismus, in dem die einzelnen Individuen völlig aufgingen. Das wird unten noch näher ausgeführt werden.

ZWEITER ABSCHNITT.

DIE STAATSLEHRE ADAM MÜLLERS.

§ 3.

DER BEGRIFF DES STAATES.

Die Staatslehre Adam Müllers beginnt mit einem Satze, der alle Wissenschaft vom Staate im Grunde aufhebt: „Vom Staate gibt es keinen Begriff“ [1]. Diesen auf den ersten Blick frappierenden Gedanken erläutert Müller in folgender Weise: „Der Staat und alle großen menschlichen Angelegenheiten haben das an sich, daß ihr Wesen sich durchaus nicht inWorte oder Definitionen einwirken oder einpressen läßt“ [1]. Man sollte denken, daß dies eine Verzichtserklärung auf wissenschaftliche Erkenntnis des Staates bedeutet, denn wie sollte wohl eine Wissenschaft vom Staate bestehen können, die von vornherein auf begriffliche Erfassung ihres Gegenstandes verzichtet? Alle wissenschaftliche Erkenntnis ist notwendigerweise begriffliche Erkenntnis und die Wissenschaft selber ist ein System von Begriffen. Wir begegnen hier gleich zu Anfang jener romantischen Abscheu vor der Definition, die wir bereits oben angedeutet haben [2].

Allein Müller setzt an die Stelle des entthronten Begriffes etwas anderes, das im Grunde seine Funktion übernimmt und von ihm Idee genannt wird. Was er darunter verstanden wissen will, und worin sich diese Idee von dem Begriff unterscheidet, darüber hat er sich eindeutig nicht ausgesprochen. Die Definition, die er selbst trotz seiner Abneigung gegen Definitionen gibt, ist in keiner Weise ausreichend. „Wenn der Gedanke“ so sagt er, „den wir von einem solchen erhabenen Gegenstand gefaßt haben, sich erweitert; wenn er sich bewegt und wächst, wie der Gegenstand wächst und sich bewegt: dann nennen wir den Gedanken, nicht den Begriff von der Sache, sondern die Idee der Sache, des Staates, des Lebens“ [3]. Nur soviel steht fest, daß er unter Begriff die starre gedankliche und abstrakte Erfassung eines Gegenstandes und unter

[1] *Müller*, Elemente der Staatskunst I, S. 20.

[2] Die Definitionen sind das Gift der Wissenschaft, a. a. O. II S. 178.

[3] A. a. O. I S. 20.

Idee im Gegensatz dazu die Erfassung eines Gegenstandes in dem organischen Zusammenhang, in dem er steht, begreift. Der Gegenstand wird also nicht in seiner Isoliertheit, die ja immer nur ein Produkt gedanklicher Vergewaltigung ist, sondern in seiner Verbundenheit mit dem, was ihm entspricht oder widerspricht, betrachtet. Aus dieser Betrachtung des Gegensätzlichen erwächst die Idee von selbst und stellt sich als das vermittelnde Prinzip zwischen diesen Gegensätzen dar. In dieser Betrachtungsweise erkennen wir die oben angedeutete romantische Ablehnung des rationalistischen Denkens und ihre Betonung der fluktuierenden Lebenseinheit wieder. Die geheimnisvolle Idee Müllers ist nichts weiter als diese Lebenseinheit, in der alle Gegensätze eingehen und zu einem harmonischen Ganzen werden. So verlieren für Müller die Dinge in ihrer Isoliertheit an Wirklichkeit, das Wirkliche ist die Idee [1]. So setzt er sich von vornherein die Aufgabe, die Idee des Staates aufzuzeigen und es leuchtet ein, daß er hierbei nicht eine juristische Staatstheorie zu geben gewillt ist und auch nicht eine bestimmte Idealform des Staates meint, obwohl sich seine Staatslehre letzten Endes als ein Staatsideal erweist. Unter der Idee des Staates versteht er vielmehr eine Darstellung des Phänomens Staat in der Bewegung, d. h. eine Darstellung unter Berücksichtigung der Vielgestalt staatlicher Lebenseinheiten und ihrer Beziehung zueinander.

Während sich die wissenschaftliche Staatslehre seit Aristoteles immer und immer bemüht, die den Staatsbegriff konstituierenden Elemente aufzuzeigen und etwa Volk, Gebiet und genossenschaftliche Organisation als unerläßliche Merkmale des Staatsbegriffes kennzeichnet, lehnt Müller ein solches Vorgehen von vornherein als unzulässige Abstraktion ab. Wie noch zu zeigen sein wird, fällt für ihn Staat und Leben schließlich zusammen und ebensowenig, wie es etwa möglich ist, das Leben begrifflich zu fassen, läßt sich nach seiner Meinung der Staat in Begriffen fixieren. Aus dieser theoretischen Stellungnahme ergibt sich eine Mystifizierung der Staatsidee, eine Erweiterung der staatlichen Zwecke und Aufgaben, wie sie bei der romantischen Lebenshaltung verständlich erscheint.

Es kann in diesem Rahmen nicht eine kritische Untersuchung der Müllerschen Erkenntnismethode gegeben werden, es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß Müller, wenn er vom Staate redet, wie er sich uns in der Bewegung darstellt, logisch unzulässigerweise bereits einen Begriff des Staates, als eines fest umrissenen Gedankengebildes, dem eine Wirklichkeit entspricht, voraussetzt. Wir werden im folgenden immer von dem Müllerschen Staatsbegriff reden, wobei wir uns darüber klar sein müssen, daß dieser Staatsbegriff kein Begriff im üblichen Sinne, also ein aus Abstraktion gewonnener Denkinhalt, sondern etwas Fließendes, Vieldeutiges und durchaus Unbestimmtes ist. Denn da dieser Begriff alles umfaßt, so ist er letzten Endes inhaltslos und daher ungeeignet, Träger eines wissenschaftlich zu verwendenden Gedankens zu sein.

[1] A. a. O. I S. 54 „die Idee aber ist ewig, denn sie ist, sie lebt".

Wie bereits betont, finden wir bei Müller kein einheitliches System vor, das zum Gegenstand wissenschaftlicher Darstellung und Kritik gemacht werden könnte, was sich schon darin zeigt, daß er letzten Endes alles mit allem identifiziert.

Wenn wir uns fragen, was für Müller der Staat bedeutet, so sehen wir, daß er hierfür mehrere Antworten bereithält. Die erste, für seine Stellungnahme bezeichnendste, lautet: Der Staat ist die Totalität des gesamten Lebens [1]. Was damit gemeint ist, zeigt sich deutlich in drei Sätzen, die Müller axiomatisch an den Anfang seiner Deduktionen stellt. Erstens: Der einzelne kann nicht heraustreten aus der gesellschaftlichen Verbindung, jeder Mensch steht in der Mitte des bürgerlichen Lebens, von allen Seiten in den Staat verflochten, da; und so wenig er aus sich selbst heraustreten kann, ebensowenig aus dem Staat [2].

Hier ist der Staat also als notwendige Lebensform begriffen, der der einzelne ebensowenig wie sich selber entrinnen kann. Es gibt demgemäß keine Sphäre menschlichen Handelns und Denkens, die außerhalb des staatlichen Lebens liegen könnte, dem Individuum ist kein Ort gewährt, zu dem es sich von den Ansprüchen des Staates, das heißt für Müller auch des gesellschaftlichen Lebens zurückziehen könnte. Hier zeigt es sich bereits, welch ungeheure Bedeutung der Staat für das Individuum im Gegensatz zu allen bisherigen Anschauungen bekommen hat, und man könnte mit einem ein wenig pathetischen Ausdruck sagen, der Staat sei nunmehr Schicksal geworden.

In dieser ersten Behauptung, gewissermaßen dem Grundaxiom, sind die beiden anderen Behauptungen, die Müller aufstellt, um den Staat als Allheit, als Totalität des gesamten Lebens zu erweisen, eigentlich bereits enthalten. Die zweite Behauptung lautet: Der Staat ist immer gewesen.

Diese Behauptung ist die natürliche Folge der ersten, denn wenn der Staat unentrinnbares Schicksal ist, kann es keine staatenlosen Zeiten gegeben haben. Damit lehnt Müller all die Staatsauffassungen ab, die vor dem Anfang der staatlichen Entwicklung einen Zustand setzen, in welchem die Menschen ohne die staatliche Lebensform auskamen.

Müller sagt es nicht ausdrücklich, aber er meint damit implizite, daß alle diejenigen, die solchermaßen die staatliche Wirklichkeit betrachten, eine unzulässige Verengerung des Staatsbegriffes vornehmen. Für sie beginnt die staatliche Entwicklung erst mit dem Zeitpunkt, wo die Völker seßhaft wurden, weil für sie das Element des Gebietes notwendiges Element des Staatsbegriffes ist, während der Müllersche Staatsbegriff solche Elemente nicht kennt. Wir haben bereits gesagt, daß für Müller Staat und Gesellschaft miteinander identisch sind, und so gibt es geradezu denknotwendig überall dort,

[1] A. a. O. I S. 48.

[2] „Der vollkommene Bürger lebt ganz im Staate; er hat kein Eigentum außer dem Staat". Novalis Werke Band II, S. 270.

wo Menschen sind, wo es also gesellschaftliche Beziehungen gibt, auch einen Staat.

Aus diesem zweiten Axiom folgt notwendigerweise auch das dritte: Der Staat ist nicht bloß eine künstliche Veranstaltung, eine Erfindung, sondern er ist in der Natur des Menschen begründet.

Der Staat ist also kein Produkt der menschlichen Vernunft, dazu geschaffen, das Gemeinschaftsleben zu garantieren und auch nicht eine von mehreren, von der ratio zur Verfügung gestellter, Möglichkeiten, nach der Menschen zusammenleben können, sondern er ist die natürliche Lebensform, die der menschlichen Gesellschaft als ihr notwendiger Ausdruck anhaftet. „Der Mensch ist nicht zu denken außerhalb des Staates“ [1].

Indessen begnügt sich Müller keineswegs damit, diese Grundsätze als unbeweisbar und des Beweises nicht bedürftige Axiome aufzustellen, er versucht im Gegenteil, sie im einzelnen zu begründen. Zunächst wendet er sich gegen die besonders vom Liberalismus vertretene Auffassung, daß es im Leben eines jeden Bürgers eine private staatsindifferente Sphäre gebe, die der Freiheit des einzelnen unbeschränkt zur Verfügung stehe und in der der Staat mit seinen Ansprüchen nichts zu suchen habe. Jene Auffassung besagt, daß der Staat sich zwar an das Äußere des Bürgers, d. h. an sein gesellschaftliches Verhalten wendet, daß er von ihm Gehorsam erzwingen könne, daß er aber nichts über die Region des Gefühles vermöge und daß hierin der einzelne Bürger völlig frei sei.

Gegen diese Auffassung wendet sich Müller auf das Schärfste, indem er darauf hinweist, wie armselig eine solche Staatsauffassung doch sei, und indem er sich auf das hohe gewissermaßen ethische Pathos beruft, das demgegenüber seiner eigenen Auffassung zukomme. Wie gebrechlich ein solcher liberalistischer Staat sei, so führt er aus, und wie schwach und morsch er im Innern sei, erweist sich schlagend im Kriege. Denn im Kriege verlangt der Staat den ganzen Menschen und wehe dem Staat, der sich mit rohem Gehorsam, mit der Furcht der Beherrschten anstatt aller Liebe, mit grober Tributzahlung anstatt innigster Hingebung, uneingeschränktester Aufopferung begnüge. Der Staat ist also keine bloß nützliche Veranstaltung, ein Verein in den man hineingeht, um gewisse Nachteile zu vermeiden, um gewisse Vorteile zu haben, sondern eine innige Gemeinschaft, die durch die Liebe der einzelnen zur Gesamtheit zusammengehalten wird. „*Der Staat ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen*“ [2. 3].

Müller empfindet selbst, wie unbestimmt und verschwommen sein Staatsbegriff ist, er versucht daher, ihn wieder einzuschränken und näher zu um-

[1] A. a. O. I S. 29.

[2] Man beachte die Häufung der Adjektiva in dieser Definition.

[3] A. a. O. I S. 37.

grenzen. Zuerst definiert er: Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen [1]. Wenige Zeilen später erklärt er aber, daß die wahren Schranken, welche die Bewegung des Staates nicht hindern, sondern vielmehr befördern, gezeigt und aufgerichtet werden können [2]. Nachdem er dargetan hat, daß der Staat eine ewige Institution sei, daß niemand sich vom Staate ebensowenig wie von sich selber lossagen könne, daß es, solange es Menschen gegeben habe, ein lebendiges Verhältnis zwischen ihnen, also auch einen Staat gegeben habe, betrachtet er den Staat „wie er sich den Sinnen darbietet". Zu diesem Zwecke stellt er ein besonderes geschichtsphilosophisches Prinzip auf. Er betrachtet die Geschichte als den gigantischen Kampf der menschlichen Gesellschaft mit der Erde. Das menschliche Geschlecht, das jeweiliger Repräsentant der menschlichen Gesellschaft ist, sucht der Erde, mit der wohl die Natur gemeint ist, im dauernden Kampfe abzugewinnen, was es nur vermag, es versucht ihre fruchtbaren Kräfte sich nutz- und nießbar zu machen, indem es sie sich unterwirft und zähmt. Gegen dieses Bestreben wehrt sich aber die Erde, wie gegen das Beginnen eines Feindes, und sie hat, wie Müller betont, den Vorteil dadurch auf ihrer Seite, daß sie dauerhaft ist, während die menschlichen Geschlechter vergehen. Indessen wächst in diesem ungeheuren, niemals unterbrochenen Kampfe die Kraft der menschlichen Gesellschaft, weil sie sich ihrer immer mehr und mehr bewußt wird und sich deshalb immer stärker konzentriert. Die Weltgeschichte ist nun die Erzählung von diesem „Krieg aller Kriege", den die menschliche Gesellschaft mit der Erde führt, und der Staat ist die Allianz der menschlichen Individuen untereinander, die zu diesem Kampfe geschlossen worden ist [3. 4].

Wir werden später zu zeigen haben, welche Bedeutung dieser Gedanke für die Begründung des Müllerschen Rechtsbegriffes hat und wie er ihn durch seine Theorie von der Familie näher begründet und ausbaut.

Die geschichtliche Wirklichkeit zeigt Müller aber noch ein anderes. Bei ihrer Betrachtung fällt ihm auf den ersten Blick auf, daß es eine große Zahl von Staaten gibt, die miteinander in Beziehungen stehen, seien diese nun friedlicher oder kriegerischer Natur. Da für Müller, wie wir oben gezeigt haben, die Idee das Wirkliche, d. h. die in Gegensätzen sich ausprägende Bewegung ist, so sucht er den Staatsbegriff aus der Bewegung der einzelnen historisch gegebenen Staaten, d. h. aus ihren politischen Beziehungen heraus zu gewinnen. Er setzt also naiver Weise bereits den Staat als eine Realität voraus. „Das Wesentliche" sagt er einmal „am Staate, das wovon seine Existenz ab-

[1] A. a. O. I S. 48. [2] A. a. O. I S. 48.

[3] Hier nähert sich Müller der naturrechtlichen Vertragstheorie.

[4] Unverständlich bleibt nur, weshalb zu dieser Allianz eine Mehrheit von Staaten erforderlich ist, die logische Konsequenz dieser Auffassung wäre doch wohl ein Weltstaat, der das gesamte Menschengeschlecht umfaßt. Wir werden noch sehen, daß Müller diese Konsequenz zu ziehen versucht.

hängt, kommt am deutlichsten unter Bewegungen und Kriegen zum Vorschein“ [1]. Der Krieg, als die vielleicht sinnfälligste Erscheinung politischer Beziehungen ist ihm der eigentliche Prüfstein staatlicher Verhältnisse, unter dem Gesichtspunkt des Krieges habe die Staatsphilosophie an das Phänomen Staat heranzugehen, während seiner Meinung nach die meisten Staatslehren bisher fast allein auf den Friedenszustand einer Nation berechnet waren [1]. Diese Staatslehren haben geradezu einen Friedensstaat und einen Kriegsstaat voneinander unterschieden, während für Müller der Staat „ein liebreiches und streitendes Wesen zugleich“ ist [2].

Er wendet sich also dagegen, daß man den Staat isoliert, herausgelöst aus der Gemeinschaft der anderen Staaten betrachtet, wie er sich seiner erkenntnistheoretischen Grundhaltung gemäß immer wieder gegen eine isolierende Betrachtung der Dinge wendet. „Der Staatstheoretiker soll den Kriegszustand nicht außerhalb seiner Staatslehre stehen lassen, sondern seine ganze Lehre soll von dem Gedanken des Krieges allgegenwärtig durchdrungen und beseelt werden. Nie soll er den Frieden ohne den Krieg, nie die Ruhe ohne die Bewegung darstellen.“ Hier finden wir jenes Prinzip vom Gegensatz klar ausgesprochen, daß die ganze Staatslehre Müllers durchdringt, und dem er am Anfang seiner Entwicklung ein eigenes Buch gewidmet hat [3]. Für Müller löst sich das Leben in eine unendliche Zahl von Gegensätzen auf, aus deren Zusammenwirken das Höhere, das eigentlich Wirkliche, die Idee herauswächst. Nicht der Friedenszustand ist das Wirkliche, das begrifflich erfaßt werden soll, auch nicht der Kriegszustand, sondern beide sind Gegensätze, die nur als solche und in Verbindung miteinander erfaßt werden können. Nur derjenige, der den Staat im Frieden unter dem Gesichtspunkt des Krieges und den Kriegszustand unter dem Gesichtspunkt des Friedens betrachtet, der also statische und dynamische Methode miteinander kombiniert, erkennt die Idee des Staates und entgeht der Gefahr, sich einer leeren Abstraktion zu bedienen, anstatt die lebendige Wirklichkeit zu erfassen. So gewinnt der Krieg für Müllers Staatslehre eine ganz besonders wichtige Bedeutung, und daher berufen sich auf Adam Müller diejenigen, die im Krieg eine Art von Palliativ für die Gesellschaft erblicken [4]. Im Kriege offenbart sich die Tatsache, daß es auf der Erde eine Mannigfaltigkeit von Staaten gibt, am deutlichsten, und geschichtliche Größe des Staates erweist sich nach dieser Lehre gerade in der harten Prüfung des Krieges. Und da nach der romantischen Anschauung nur da Leben ist, wo Bewegung und Widerspruch herrscht, ergibt sich als notwendige Folge dieser Anschauungen die Ablehnung aller Versuche einen Weltstaat zu konstruieren und den ewigen Frieden zu begründen. So sagt Müller [5]: „Angenommen, es gebe auf der ganzen Erde nur einen einzigen Staat, so würde dieser gewiß vertrocknen und zu Stein werden“. Gerade darin, daß es mehrere Staaten nebeneinander

[1] A. a. O. I S. 7.
[2] A. a. O. I S. 10.
[3] Die Lehre vom Gegensatz. Berlin 1804.
[4] *Spann*, Gesellschaftslehre, S. 14 ff.
[5] A. a. O. Bd. I S. 76.

gibt, die einander unaufhörlich berühren, erblickt er auch die Garantie dafür, daß kein erstarrter Rechtsbegriff entstehen kann. In der dauernden Rücksichtnahme aufeinander bleiben die Staaten lebendige Organismen, während ein solcher Welteinheitsstaat nur ein toter Mechanismus wäre [1]. Müller drückt diesen Gedanken mystisch genug aus: „Die Natur fordert jeden einzelnen Staat auf, sich in der Idee zu erkennen, sich als lebendiges und bewegtes Wesen geltend zu machen, und so ist die unendliche Bewegung und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft möglich gemacht“ [2].

Oben zeigten wir, daß Müller den Staat ein liebreiches und streitendes Wesen nennt, hier nennt er ihn ein bewegtes Wesen, dem er sogar die Fähigkeit zuspricht, sich geltend zu machen. Er erkennt dem Staat also geradezu individuelle Attribute zu, und in der Tat stellen sich ihm die Staaten als riesige Individuen dar, von denen jedes eine besondere Form der Rechtsidee repräsentiert — es wird noch zu zeigen sein, was für Müller die Rechtsidee ist — und aus deren gegenseitigen Beziehungen die Idee des Staates so erwächst, wie aus allen Gegensätzen jedesmal die Idee sich herauskristallisiert [3].

Müller geht, wie bereits betont, von den verschiedensten Seiten aus heran, das Wesen des Staates zu erfassen. Die Einheitlichkeit und organische Aufeinanderbezogenheit, die für ihn die wichtigsten Kriterien des Staates darstellen, findet er am reinsten in der Familie ausgeprägt, und so ist ihm der Staat, wie er einmal sagt, nichts weiter als die erweiterte Familie. Die Bedeutung der Familie als gesellschaftliche Institution ist bereits von Rousseau erkannt worden [4], Müller macht aus ihr das gesellschaftliche Grundverhältnis. Von diesem Gedanken ausgehend stellt er eine Untersuchung darüber an, inwiefern die Familienverhältnisse auf den Staat Anwendung finden können [5]. Er stellt den kategorischen Satz auf: „Die Theorie der Familie muß am Eingang aller Staatslehre stehen.“ In jedem Staate gibt es, wie in der Familie, Jugend und Alter. Neben diesem Grundverhältnis steht das Verhältnis von Mann und Frau, und schließlich kennt Müller noch ein anderes ebenso wichtiges Grundverhältnis, das der Raumgenossen. Unter Raumgenossen versteht er das Verhältnis der lebenden Generation zu ihren Vorfahren, also das, was wir mit einem modernen Ausdruck Tradition nennen würden. Dieses Verhältnis wird als ein lebendiges Wechselverhältnis charakterisiert, in dem die

---

[1] Deshalb lehnt er jeden Gedanken an einen Völkerbund schroff ab und das Römische Reich als die antike Form eines Universalstaates ist ihm der Inbegriff aller Erstarrung.

[2] A. a. O. I S. 76.

[3] „Betrachtet man den Staat als ein großes, alle die kleinen Individuen umfassendes Individuum, sieht man ein, daß die menschliche Gesellschaft im ganzen und großen sich nicht anders darstellen kann, denn als erhabener und vollständiger Mensch, so wird man niemals die inneren und wesentlichen Eigenheiten des Staates, die Form seiner Verfassung, einer willkürlichen Spekulation unterwerfen wollen.“

[4] Vgl. *Rousseau*, Gesellschaftsvertrag, S. 34 ff.

[5] A. a. O. S. 89 ff.

Vorfahren als lebendige Individualitäten wirksam sind. Der Staat ist nun nicht nur ein Verhältnis der Zeitgenossen, eine zwischen einer Generation bestehende Allianz im Kampfe gegen die Natur, sondern ebenso eine Allianz der Raumgenossen. Dadurch wird der Vorteil, den die Natur auf ihrer Seite infolge ihrer Dauer hat, wieder ausgeglichen, und die Kontinuität des staatlichen Lebens in den Vordergrund gerückt. In der Einführung dieses traditionellen Moments in die Anschauung vom Staate offenbart sich jene Besinnung auf Volk und Geschichte, die, wie wir noch sehen werden, für die romantische Lebenshaltung besonders charakteristisch ist. Auch auf diesem Wege gewinnt der Staat eine fast mystische Größe. Dadurch, daß das Vergangene und Tote lebendig gemacht wird, wird der Organismusbegriff erweitert und die Vergangenheit, die in diesen Organismus mit einbezogen wird, erhält eine ganz besondere Bedeutung.

Wie wirkt sich nun das Grundverhältnis Alter und Jugend aus? Die Jugend eines Staates liebt das Ungemessene, ihr sind die Schranken des Gesetzes und der Gewohnheit lästig, kurz, sie ist das sozusagen revolutionäre Element. Demgegenüber hat das Alter das Bestreben, Schranken aufzurichten und anzuerkennen, es ist also das retardierende und konservative Element [1]. Aus diesem Grundverhältnis der Generationen erwächst das organische Staatsleben, denn „auf diese Weise bewirkt die Natur, daß der Staat weder still steht, was geschehen würde, wenn die Alten allein Recht behielten, noch stürzt, was geschehen würde, wenn die Jungen einmal unbedingt die Oberhand behielten, sondern mit gemessenen und ruhigen Schritten geht."

Der Staatsmann hat zwischen Jugend und Alter zu vermitteln, so wie der reife Mann zwischen den Generationen zu vermitteln hat. Am besten ist es um den Staat bestellt, in dem die Jugend die Dinge unter dem Gesichtspunkt des Alters, das Alter unter dem Gesichtspunkt der Jugend betrachtet. Müller ist der Ansicht, daß in den bisherigen Gesetzgebungen der Jugend ein zu geringer Einfluß gewährt worden sei.

Dem Verhältnis zwischen Jugend und Alter, welches Müller Zeitverhältnis nennt, entspricht das Verhältnis zwischen Mann und Weib, das sogenannte Raumverhältnis [2]. Die Frau ist für Müller das Symbol der Gefühlskräfte der Menschen, sie repräsentiert die Güte, Milde, das Religiöse, sie repräsentiert wie das Alter, die Gesinnung, die am Alten, Hergebrachten festhält und auf

---

[1] In seiner Theorie von der Familie gibt Müller eine Darstellung von dem mit schicksalhafter Notwendigkeit verlaufenden Prozeß der Revolution. Er spricht die tiefe Erkenntnis aus, daß jeder Revolutionär zuerst umstürzender Schöpfer, dann aber, wenn seine Macht befestigt ist, mit zunehmendem Alter Erhalter dieser Machtposition ist und als solcher sich in Widerspruch mit den Genossen seiner Jugend setzt.

[2] Nach der Definition, die Müller von den Raumgenossen gibt, müßte man gerade die umgekehrte Benennung erwarten, aber es zeigt sich hier deutlich, wie Müller nur mit den Begriffen spielt.

das Bewahren und Zusammenhalten bedacht ist, sie ist Bewahrerin der Sitte [1. 2].

Aus diesen beiden Verhältnissen gewinnt Müller ein Beurteilungsprinzip für die Gesetzgebung und ihre Geschichte. Er betrachtet nämlich die Gesetzgebung und damit die Geschichte des positiven Rechts unter dem Gesichtspunkt, welches dieser beiden Verhältnisse mehr oder minder konstituierendes Element in ihr gewesen ist. Das Zeitverhältnis hat fast den gesamten antiken Verfassungen zugrunde gelegen. Sie waren im Wesentlichen patriarchalischer Natur und Müller weist mit Recht darauf hin, welche außerordentlich große Bedeutung die Lehre von der väterlichen Gewalt für das Römische Recht besaß, während das weibliche Element nur eine unbedeutende und untergeordnete Rolle spielte. Die antiken Verfassungen standen damit im Gegensatz zum germanischen Recht der Frühzeit, in dem, wie uns Tacitus berichtet, die Frau eine wesentlich größere Rolle spielt [3]. Im Mittelalter zeigt die Gesetzgebung eine ehrfurchtsvolle Scheu „vor der unsichtbaren Gewalt, welche die Natur dem weiblichen Geschlecht gegeben hat". Im Gegensatz zur Antike mit ihrem patriarchalisch fundierten Recht macht das Mittelalter die Ehe zum Mittelpunkt seiner Gesetzgebung. Müller sieht darin die Frucht des Christentums. „Neben der Kraft und der Strenge trat die Liebe und die Milde in ihr altes unverjährbares Recht. Damit kam die Achtung vor dem Menschlichen, vor dem Persönlichen im Menschen und nicht nur vor dem Sachlichen in ihm, der rohen physischen Kraft zur Geltung" [4]. Der Staat muß aber ebenso sehr auf der Kraft und Strenge, die der Mann repräsentiert, wie auf der Milde und Liebe, die in der Frau zum Ausdruck kommt, aufgebaut sein. In der Ehe erblickt Müller dasjenige menschliche Verhältnis, in dem sich die Wechselbeziehung von Kraft und Milde am reinsten ausdrückt, und so ist der Staat letzten Endes nichts anderes als eine gewaltige Ehe. „Die beiden Elemente des Staates, deren jedes in seiner Eigentümlichkeit bestehen und verteidigt werden muß, die sichtbare und die unsichtbare Macht, die Gewalt und die Liebe, die Strenge und die Milde, welche vermittelnd zu

---

[1] *Goethe*, „Willst Du genau erfahren, was sich ziemt, so frage nur bei edlen Frauen an." Tasso.

[2] Ähnliche Anschauungen vertritt Humboldt, Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, S. 42. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß Müller hier von Humboldt beeinflußt ist; wenngleich die Ideen erst 1851 vollständig erschienen sind, so sind doch Teile des Werkes bereits in den 90er Jahren in Zeitschriften, z. B. in der Thalia erschienen. Die auffallende Ähnlichkeit auch in der sprachlichen Formulierung läßt die Vermutung zu, daß Müller die Ideen zum mindesten auszugsweise gekannt hat.

[3] Allerdings darf nicht vergessen werden, daß die Frau auch im germanischen Recht im staatlichen Leben keine sehr große Rolle spielte, so war sie z. B. vom Thing ausgeschlossen. Die Achtung, die sie genoß, beruhte auf wesentlich religiösen Motiven.

[4] *Müller* a. a. O. I S. 105.

vereinigen die Aufgabe des Staatskünstlers wie aller anderen Künstler ist, erscheinen in dem Verhältnis der beiden Geschlechter lebendig, persönlich und als wirkliche Ideen nebeneinander“ [1]. Dieses weibliche Element vertritt nach Müllers Meinung am reinsten der Adel, in der großen Ehe, als welche der Staat angesehen wird, nimmt der Adel die Stellung der Frau ein. „Der Adel repräsentiert das Unsichtbare, die Macht der Sitte und des Geistes im Staate.“ Welche politischen Folgerungen Müller hieraus zieht, soll unten noch gezeigt werden.

§ 4.

DAS VERHÄLTNIS VON STAAT UND RECHT UND DER BEGRIFF DES RECHTS.

Eine der wichtigsten Fragen, die die Staatsrechtslehre immer und immer wieder beschäftigt, ist die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Recht. Im folgenden soll gezeigt werden, wie dieses Verhältnis sich für Müller darstellt. Um seinen Rechtsbegriff oder, wie er sagt, die Rechtsidee zu begründen, geht er wieder von der Familie aus. Die Natur, so lehrt er, hat den Menschen nicht als einheitliches Wesen geschaffen, sondern sie hat den Gedanken des Menschen in zwei Formen ausgesprochen, sie hat das Verhältnis von Mann und Weib an den Anfang aller Kultur gesetzt. Zwischen Mann und Weib, die ja immer auf der Welt gewesen sind, so lange es Menschen gibt, hat es daher notwendigerweise immer gesellschaftliche Beziehungen gegeben. Und aus diesen lebendigen, weil aus einem Gegensatz entspringenden, Beziehungen, erwächst das Recht. Das Recht ist also, so wie der Staat, notwendige Erscheinungsform des gesellschaftlichen Lebens, und es ist letzten Endes diese Gesellschaft selbst. So lehrt Müller die Identität von Staat und Recht und der Rechtsbegriff dient ihm dazu, den Staatsbegriff zu begründen und umgekehrt. Aus seiner Anschauung vom Recht als einer notwendigen gesellschaftlichen Lebensform gewinnt er einen weiteren Beleg für seine Auffassung vom Staate als der Totalität des Lebens. So sagt er: „Da die Natur vom Anfange dafür gesorgt hat, daß es zwei Menschen und nicht einen gebe, da sie dieselbe Menschenformel in zwei ganz entgegengesetzten Stoffen ausgedrückt hat, die beständig einander bedürfen und doch einander so unendlich widerstreben, in den beiden Geschlechtern, da sie den Gedanken Mensch in die Mitte zwischen Mann und Weib, als ein unsichtbares Drittes gelegt und uns dergestalt einen abgeschlossenen festen Begriff vom Menschen versagt hat; da sie auf diese Weise uns nötigt, den Menschen in beständigen Wechselblicken auf zwei verschiedene Menschen, also im Fluge, in beständiger Bewegung, also nicht als Begriff sondern als Idee aufzufassen: wo

[1] A. a. O. I S. 107.

ist und bleibt denn nun die Zeit, wo es Menschen gab, und kein Gefühl ihres wahren Verhältnisses, d. h. kein Recht? [1]

Solange es Menschen gab, gab es also ein Recht und damit auch einen Staat. Staat und Recht sind demnach keine künstlichen Erfindungen, keine Einrichtungen mit dem Zwecke, die Leidenschaften der Menschen niederzuhalten, die eines Tages, wenn die Menschen moralisch geworden sind, vielleicht überflüssig werden könnten, sondern sie sind ewig.

Wäre es anders, wäre der Staat wirklich historisch eines Tages entstanden, dann hätte „die Chimäre des Naturrechts so unrecht nicht" [2]. Müller steht auf dem Standpunkt, daß man nur deshalb ein Naturrecht konstruiert habe, weil man die Idee des Staates nicht weit genug gedacht habe [3]. Nimmt man einen vorstaatlichen, einen Naturzustand an, so ist es kein Wunder, daß man dieses Vakuum mit moralischen Regeln, mit philosophischen Deduktionen eines vermeintlich reinen Rechtes ausfüllt, und sie als Maßstäbe zur Beurteilung des positiven Rechtes benutzt. Ein solches Vakuum hat es aber nie gegeben. Wir werden unten über Müllers Verhältnis zum Naturrecht eingehender zu handeln haben, hier mag genügen darauf hinzuweisen, daß er die Lehre des Naturrechts mißverstanden hat, weil er das Naturrecht viel zu historisch anstatt logisch aufgefaßt hat.

Das Recht hat, wie Müller lehrt, zwei Elemente, ein körperliches oder positives und ein geistiges oder allgemeines, allgemeingültiges. Unter dem körperlichen oder positiven Element versteht er den einzelnen oder realen Fall, den Sachverhalt, wie wir sagen würden, auf welchen das Recht angewandt wird und unter dem allgemeinen oder geistigen Element versteht er mit einem modernen Terminus gesprochen die Rechtsnorm, unter die jener Sachverhalt gebracht ist. Dieses allgemeine Element ist für ihn das geschriebene Gesetz. Um jedoch die Idee des Rechts zu gewinnen, darf nicht einseitig von diesem Gesetz ausgegangen werden. Derjenige, der bei der Betrachtung des Rechts nur das Gesetz im Auge hat, sieht nur den Buchstaben des Rechts und erkennt nur seinen starren Begriff. Nur wer dieses Gesetz in Beziehung auf den vorgeschriebenen Fall, nach einem romantischen Terminus die Lokalität, also in Bewegung betrachtet, der erkennt weder das tote Gesetz, noch den positiven Fall, sondern ein drittes Höheres, eben die Idee des Rechts. Müller erkennt hier die Gefahr, die darin besteht, daß das Recht erstarrt, wenn es von den Tatbeständen, der soziologischen Grundlage, für die es geschaffen ist, allmählich losgelöst wird. Der Staat ist aber eine große bestimmte Lokalität, sozusagen ein gewaltiger Sachverhalt, und die Gesetzgebung ist die Masse der dazu gehörigen Formeln, der Rechtsnormen. Damit deutet Müller eine

[1] A. a. O. I S. 43. Hier scheint es fast, als ob Müller Recht und Rechtsgefühl identifiziert.

[2] Übrigens kennt Müller noch in seiner Erstlingsschrift gegen Fichte einen solchen vorstaatlichen Zustand.

[3] In der Tat mißt der Naturrechtler dem Staate keine große Bedeutung zu.

Staatstheorie an, wie sie neuerdings mit folgerichtiger Entschiedenheit von der Schule Hans Kelsens vertreten wird [1], nach der der Staat nichts anderes als ein Rechtsnormensystem ist, das auf ein Bündel von Tatbeständen Anwendung findet. Auch hier fallen die Begriffe Staat und Recht zusammen, nur daß bei Kelsen sich der Tatbestand völlig verflüchtigt, und weiter nichts als Bezugspunkt der Normenordnung ist, seine Theorie also eine rein juristische Theorie ist, während Müller keinesfalls scharf zwischen Norm und Tatbestand zwischen dem juristischen und dem soziologischen Element des Rechtsbegriffes unterscheidet.

Die Idee des Rechts tritt für Müller, wie wir bereits gezeigt haben in dem gesellschaftlichen Gesetz zutage, das sich aus dem lebendigen bewegten Verhältnis der Geschlechter zueinander ergibt. Welcher Art dieses gemeinschaftliche Gesetz aber ist, darüber erfahren wir nichts. Für Müller ist das Recht ein im Grunde unfaßbares, aller Begriffe spottendes Phänomen, gerade weil es so unbestimmbar ist, läßt es sich mit allem identifizieren, und so ist Recht bald gleich Staat, bald gleich Gesellschaft oder gar gleich Gott [2].

Analog dem Satze des Alten Testaments „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir" stellt Müller den Satz auf „Du sollst neben der Idee des Rechts keinen anderen Begriff vom Recht haben." Damit meint er in seiner sonderbaren Terminologie nichts anderes als dies: Alle Rechtsinstitutionen sollen nicht erstarrt und isoliert für sich bestehen und ohne Beziehung zum Ganzen existieren, sondern vielmehr in lebendiger Beziehung zu diesem Ganzen stehen. Und der Betrachter des Rechts soll sein Augenmerk nicht auf die einzelnen Rechtsinstitutionen richten, sondern auf das organische Ganze, von dem aus sie erst ihren Sinn empfangen. Nur insoweit, als das Recht lebendig und organisch aus dem Ganzen herausgewachsen ist, ist es überhaupt Recht. Es gibt jedoch nicht ein fest umgrenztes Recht, ein sogenanntes Rechtssystem, sondern eine Fülle von einzelnen Rechten, die einander als Recht und Gegenrecht gegenüber treten. Zwischen diesen muß der Richter entscheiden. Diese einzelnen Rechte sind jedoch nicht etwa subjektive Berechtigungen, die aus einer geltenden Rechtsordnung hergeleitet werden, sondern sind, wie Müller eindeutig erklärt, die Interessen der Individuen. Jede von den Parteien hat nun ein besonderes individuelles Interesse und ein allgemeines, ein Interesse am Ganzen [3]. Die Aufgabe des Richters besteht darin, das den Parteien gemeinschaftliche Interesse am Ganzen durch Verständigung und Vermittlung festzustellen und zwischen den besonderen Interessen beider streitender Parteien zu entscheiden. Daß hier aber erst das

[1] *Hans Kelsen*, Allgemeine Staatslehre.

[2] Müllers Rechtslehre ist rein positivistisch. Er vertritt den Standpunkt, daß wo ein positiver Fall, ein „Local" ist, notwendigerweise auch ein Gesetz ist. Dabei vergißt er, daß ein Gesetz ja doch immer eine aus diesen einzelnen Fällen gewonnene Abstraktion ist.

[3] Dieses allgemeine Interesse erinnert an *Rousseaus* volonté general, wenn auch dieser Begriff bei Rousseau eine mehr logische normative Bedeutung hat.

Problem des Rechts anfängt, daß sich nunmehr die Frage erst erhebt, nach welchen Kriterien der Richter denn nun entscheiden solle, das übersieht Müller. Er verkennt, daß einer Entscheidung stets eine Norm, ein Maßstab zugrunde liegen muß. Indessen gibt es für ihn keinen Zwiespalt zwischen Recht und Wirklichkeit, zwischen Sollen und Sein wie für uns, für die das Recht in der Sphäre des Sollens liegt, auf die das Sein bezogen wird. Für ihn ist das Recht nur eine andere Erscheinungsform der Wirklichkeit, zwischen Sollen und Sein besteht kein wesentlicher Unterschied. Alles organische Leben ist Recht [1].

So wie für die Naturphilosophie der Nachkantianer die Natur mit all ihrer Gegensätzlichkeit ein unteilbares Ganzes, ein Organismus ist, so ist für Müller das gesellschaftliche Leben ein solcher Organismus. Insofern nun ein Gesetz Bezug hat auf das Ganze, organisch aus ihm herausgewachsen und mit ihm auf das Innigste verbunden ist, ist es nach der Müllerschen Terminologie eine Idee, d. h. lebendiges Recht. Genau wie wir oben für den Staat gesagt haben, daß er eine lebendige organische Ganzheit, ja letzten Endes das Leben selber ist, so können wir jetzt für das Recht sagen, daß es nur soweit Recht ist, als es lebendig ist.

Die Kriterien dafür, ob etwas lebendig oder organisch ist, gewinnt Müller aus dem Lebensgefühl der Romantik, ohne daß er sich bemühte, sie wissenschaftlich zu umreißen. Hier liegt eine der Wurzeln für Müllers konservative Haltung, denn wer das gesellschaftliche Leben als eine Ganzheit betrachtet, in der alle Gesetze an dieser Ganzheit teilhaben, ist notwendigerweise von vornherein allen revolutionären Versuchen abgeneigt, weil er diese als Störungen der Ganzheit, als Einseitigkeiten empfindet.

Weil es ihm auf diese Ganzheit ankommt, existiert für Müller auch die Frage nach dem Unterschied von privatem und öffentlichem Recht nicht. Alles Recht ist öffentliches Recht, nicht in einem modernen staatsrechtlichen Sinne [2], sondern deshalb, weil es Ausspruch der großen Lebensgemeinschaft, der bürgerlichen Gesellschaft ist. Andererseits betrachtet er das Gesetz nicht nur als Satzung eines Gesetzgebers sondern als Vertrag, der aus dem Streit der Parteien hervorwächst, wie er ja auch einen strengen Unterschied zwischen Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht nicht anerkennt. Bei seiner Abneigung gegenüber dem Begrifflichen ist es nicht verwunderlich, daß er einer gedanklichen Fixierung des Rechts im geschriebenen Gesetz abhold ist. Es besteht nach seiner Meinung bei einer solchen Fixierung die große Gefahr, daß das

[1] „Es kommt darauf an, zu begreifen, daß alle Gesetze, die begreiflichsten, wie die anscheinend widernatürlichsten aus dem Schoße der Natur hervorgegangen sind, die uns alle umfängt, d. h., daß alle Gesetze bloß dadurch in Widerspruch mit der Natur treten, daß man sie aus dem allgemeinen Gebiete des bürgerlichen Lebens herausreißen, ihnen für die Ewigkeit einen bestimmten Sprengel abstecken und diesen mit dem Buchstaben vermauern will, daß man sie fixiert, während sich die Natur bewegt."

[2] Etwa in dem Sinne, in dem Kelsen öffentliches und privates Recht identifiziert.

Recht den Charakter der Idee verliert, also aus dem organischen Zusammenhang mit dem Ganzen herausgelöst wird. „Dann aber trennt sich der Geist des Rechts von dem Buchstaben desselben, und das Gesetz erstarrt endlich völlig."

Es ist klar, daß für Müller das Problem der Freiheit eine besondere Bedeutung besitzen mußte, zumal da dieses Problem nach der französischen Revolution Gegenstand aller Beschäftigung mit dem Phänomen Staat und Gesellschaft geworden war [1]. „In einer Staatslehre wie der meinigen, die den lebendigen, bewegten, in allen seinen Elementen kriegerischen Staat postuliert, die demnach innerhalb einer Nation nur solche Einrichtungen gelten läßt, welche den Staat innerlich und äußerlich verteidigen helfen, und lebendig in das lebendige Ganze eingreifen, ist das erste unter allen Besitzstücken des Bürgers die Freiheit in dem Sinne, wie sie hier beschrieben werden soll. Die Freiheit, seine Kraft und sein eigentümliches Wesen geltend zu machen, zu waehsen, sich zu regen, zu streiten" [2]. Was ist nun diese Freiheit? Nicht etwa absolute Ungebundenheit und Losgelöstheit des Individuums, denn das bedeutete ja die Vernichtung des organischen Gemeinwesens, sondern gerade Beschränkung und Bindung. Die Freiheit des Individuums besteht in der Möglichkeit, die diesem gewährt ist, sich in der Gemeinschaft geltend zu machen und durchzusetzen, und seine ihm eigentümliche Kraft zu betätigen, aber diese Freiheit wird andauernd gehemmt und begrenzt durch die der anderen Individuen, denen dieselbe Möglichkeit zusteht. So stehen Freiheit und Gegenfreiheit einander gegenüber und wie aus der dauernden Wechselwirkung von Recht und Gegenrecht die Idee des Rechts erwächst, so erwächst aus dieser Wechselwirkung von Freiheit und Gegenfreiheit die Freiheit als ein lebendiges rechtschaffendes Element des gesellschaftlichen Lebens. „Aus dem unendlichen Streit der Freiheit und der Gegenfreiheit entstehen die besten Gesetze und das Gesetz wird um so vollendeter und gerechter sein, je mehr der einzelne Anspruch des Bürgers die Möglichkeit hat, sich gegen den Anspruch eines anderen Bürgers durchzusetzen."

Hier ist das Verhältnis von Recht und Anspruch also gerade umgekehrt: Nicht das Recht schafft den Anspruch, sondern aus dem Anspruch erwächst auf einem nicht näher angegebenen Wege das Recht. Damit ist aber nicht etwa gemeint, daß die eine Partei auf Kosten der anderen unterdrückt werden soll, das würde gerade der Idee der Freiheit widersprechen, sondern Müller verlangt im Gegenteil, daß das Gesetz gerade den Schwächeren in Schutz nehme. Dem Individuum soll sowohl vom Gesetzgeber wie vom Richter nur insoweit die Möglichkeit, seine für das Ganze unentbehrliche Kraft zu be-

[1] Man kann sagen, daß das Problem der Freiheit als politisches Problem zum erstenmal von der französischen Revolution gestellt worden ist, jedenfalls war dem antiken, wie dem mittelalterlichen Denken der Begriff der politischen Freiheit fremd. Vgl. *Otto v. Gierke*, Genossenschaftsrecht III, S. 8 ff.

[2] A. a. O. I S. 133.

stätigen, gegeben werden, als nicht die anderen Individuen dadurch in ihrer Lebenskraft beschnitten werden. In der Vermittlung zwischen Freiheit und Gegenfreiheit besteht die Hauptaufgabe des Richters. Müller nähert sich hier den Anschauungen des Freirechts, das ja auch dem gedanklich fixierten, kodifizierten Recht feindlich gegenübersteht und dem Richter eine von den strengen Rechtsnormen befreite Stellung gewährt. Für Müller gibt es kein starres Recht, kein jus strictum, deshalb ist ihm auch das Römische Recht mit seiner logischen Klarheit und seiner strengen Begrifflichkeit so fremd. Vor allem wendet er sich auf das Heftigste gegen den römischen Eigentumsbegriff. Für den Römer ist das Eigentum eine unbegrenzte Herrschaftsbefugnis, die einer Person über eine Sache zusteht. Müller dagegen vertritt den Standpunkt, daß Gegenstand des Eigentums nicht die Sache selbst, sondern die Beziehung der Sache auf die Person sei. Der Eigentümer ist nach dieser Auffassung also nicht unbeschränkter Herr über die Sache, sondern nur ihr Nutznießer. Er verwaltet sie lediglich im Interesse der Gemeinschaft. Zwischen der Sache und der Person besteht ebenso wie zwischen den Personen ein Gegenseitigkeitsverhältnis, obgleich es doch ein lebendiges Verhältnis nur zwischen Lebenden geben kann. Indessen fällt der Unterschied von Person und Sache fort. Die Sache wird in dem organischen Zusammenhang einbezogen, genau so wie das Vergangene in die Gegenwart einbezogen wird, wie wir bereits vorhin gezeigt haben. Jede Person ist Sache, insofern sie dienstbar gemacht werden kann, und jede Sache ist Person, da von ihr mannigfache Einflüsse auf den Nebenmenschen ausgehen. „Der Mensch besitzt nicht nur die Sache, sondern er wird von ihr besessen“ [1]. Der Eigentümer muß den Persönlichkeitscharakter der Sache achten, er darf mit ihr nicht willkürlich schalten und walten und muß darauf bedacht sein, daß ihre Nutzbarkeit nicht zerstört werde. So wie das Kapital Zinsen abwirft, ist jedem einzelnen Besitzstück eine Produktivität eigen, und diese Produktivität ist seine wichtigste Eigenschaft. Der einzelne Mensch ist lediglich Nutznießer des Kapitals. Dieses selbst bleibt unangegriffen. Die Summe aller Besitztümer eines Staates ist sein Kapital, aber dies Kapital ist nicht Gegenstand des Eigentums einer Generation, sondern aller.

Hier klingen alte deutschrechtliche Gedanken an, die wir auch bei Fichte finden, und die gerade in der letzten Zeit wieder besondere Beachtung gefunden haben [2. 3]. Fichte vertritt in seinem 1800 erschienenen „Geschlossenen Handelsstaat“ die Auffassung, daß ursprünglich alle Menschen das gleiche Recht hatten, ihren Bedürfnissen nachzugeben. Das Eigentum ist erst dadurch entstanden, daß alle übrigen auf den Gegenstand des Begehrens eines

[1] *Müller* a. a. O. S. 166.

[2] Man denke an den Grundsatz der Reichsverfassung Art. 156: „Eigentum verpflichtet.“

[3] Ähnlich *Humboldt* a. a. O. S. 134: „Nun aber hält der Mensch das nie so sehr für sein, was er besitzt, als was er tut, und der Arbeiter, welcher einen Garten bestellt, ist vielleicht in einem wahreren Sinne Eigentümer als der müßige Schwelger, der ihn genießt.“

einzelnen Verzicht leisteten. Diese Verzichtleistung wird vom Staat sanktioniert. Das Eigentumsrecht ist aber kein Recht an den Sachen, sondern ein ausschließliches Recht auf Handlung, auf Verwertung der Sachen; diese freie Tätigkeit „ist der wahre Gegenstand, über welchen sich die Streiter zu vertragen haben". Ähnliche Gedanken vertritt Schlegel in seinen philosophischen Vorlesungen. „Die Benutzung des Eigentums soll durch die Rücksicht auf das ganze gegenwärtige wie zukünftige Geschlecht eine sittliche Beschränkung und Mäßigung erhalten" [1].

Welche politischen Folgerungen Müller aus seiner Auffassung vom Eigentum zieht, wird noch zu zeigen sein.

In der Institution des Eigentums prägt sich die dem einzelnen innewohnende Freiheit aus, denn das Eigentum ist nichts anderes, als die dem Individuum zustehende Möglichkeit, die Sachen gemäß ihrer Nutzbarkeit zu verwenden. Daraus müßte man nun die Folgerung herleiten, daß dem, der die Sache am besten salva substantia auszunutzen versteht, die Verfügungsgewalt zusteht. Wer denn aber darüber zu entscheiden hat, und nach welchen Gesichtspunkten zu entscheiden ist, darüber erfahren wir nichts. Müller huldigt hier dem mystischen Glauben, daß aus dem Streit von Freiheit und Gegenfreiheit, aus der gegenseitigen Geltendmachung von Eigentumsansprüchen das Recht von selbst erwachsen würde, so wie das Recht aus einem dauernden Ausgleich der Interessen hergeleitet worden ist. Wir begegnen immer und immer wieder der Lehre vom Gegensatz, aus dem die Idee erwächst. Hört der Kampf zwischen Freiheit und Gegenfreiheit auf, sind also die Sachen streng und unabänderlich verteilt, und ist eine fest umgrenzte Eigentumsordnung eingerichtet, so ist jeder einzelne auf eine bestimmte Sphäre beschränkt und die Quellen des Rechts versiegen. Es tritt ein Erstarrungszustand des gesellschaftlichen Lebens ein, der wohl eine bestimmte Regelung der gesellschaftlichen Verhältnisse darstellt, niemals aber Recht genannt werden kann, weil ihm das wichtigste Kriterium des Organismus, die lebendige Vielfältigkeit fehlt.

Ein solcher Erstarrungszustand würde aber auch dann eintreten, wenn eine über allen Staaten stehende Macht (vorausgesetzt, daß eine solche überhaupt möglich ist) dem Kampfe der Staaten untereinander ein Ende setzte, wenn also der Zustand des ewigen Friedens einträte. Eine solche überstaatliche Macht würde allerhöchstens eine mechanische Organisation der Besitzverhältnisse „eine langweilige Polizeiordnung", niemals aber einen Organismus garantieren. Mit dem schöpferischen Geist, der das Leben der Staaten beherrscht, wäre es dann zu Ende. „Jeder", so sagt Müller, „hat, begreift, übersieht bei Heller und Pfennig das Seinige." Und im Innern der Staaten ist es genau so. Regiert hier eine Macht, die dem Streit der Freiheit mit der Gegenfreiheit ein Ende bereitet, die also jedem Bürger innerhalb der Ordnung der Besitzverhältnisse seinen bestimmten Platz angewiesen hat, von dem er nicht weichen darf, so ist das lebendige Recht zu einer toten Hausordnung degradiert. Damit ist

[1] A. a. O. S. 337.

aber das Element des Kampfes verschwunden, das von Müller zur Konstituierung seines Rechtsbegriffes verwandt wird.

Wir haben bereits am Anfang dieser Darstellung gezeigt, daß Müller bei der Begründung seines Staatsbegriffes von dem historischen Faktum ausgeht, daß es in der politischen Wirklichkeit eine Mehrheit von Staaten gibt, deren organischer und gleichzeitig gestalthaft individueller Charakter aufgezeigt wurde. Nach Müller vertritt nun jeder dieser Staaten die Rechtsidee, in der ihm gemäßen Form, d. h. jeder staatliche Organismus ist gleichzeitig auch ein rechtlicher. Jeder Staat vertritt also die Rechtsidee in besonderer nationaler Ausprägung. Daß diese Staaten in einem dauernden Zusammenhang stehen, wurde ebenfalls gezeigt. Welches ist nun dieser Zusammenhang? Was ist, so fragt Müller, das Gemeinsame, das allen Staaten zugrunde liegt, und das ihren dauernden Kampf, ihre Kriege miteinander zum wahren Kampf, zu wahren Kriegen macht? Denn nicht jeder Krieg ist ein wahrer Krieg. Dient der Krieg einem Staate nur dazu, die anderen Staaten zu unterwerfen, ist er also imperialistischer Natur, so hebt er gerade die notwendige Mannigfaltigkeit der Staatsindividuen auf, und an ihre Stelle tritt ein Massenstaat, als dessen Typus Rom zu gelten hat, durch den das organische Leben zerstört wird. Nach Müller gibt es in der Welt eine Reihe von organischen Staaten, in denen Ackerbau, Handel und Industrie im innigen Zusammenhang miteinander stehen. Jeder dieser Staaten hat seiner Lage, seinem Klima, seinen Bodenverhältnissen nach die Voraussetzungen, die zu einer vollkommenen Ausprägung der nationalen Rechtsidee notwendig sind. Jeder dieser Staaten repräsentiert eine besondere Nationalkraft, die ihm innewohnende Nationalfreiheit, die mit den anderen Nationalfreiheiten im Kampfe liegt. Gerade durch diesen Kampf entwickelt sich die Rechtsidee am reinsten und nichts würde dieser krasser widersprechen als eine Universalmonarchie oder ein Völkerbund.

§ 5.

DAS VERHÄLTNIS VON STAAT (RECHT) UND RELIGION (CHRISTENTUM).

Das, was allen Staaten gemeinsam ist, oder doch zum mindesten einmal gemeinsam war, ist die christliche Religion. Die Christenheit war die Einheit, die Europa zusammenhielt, und erst durch die Reformation ist diese Einheit verloren gegangen [1]. Der christliche Glaube ist das, was dem Umgang der Staaten miteinander reguliert und nur die Kriege sind wahre Kriege, die in seinem Namen zur Durchsetzung und Festigung des christlichen Glaubens geführt werden. In dem Bestreben, seine Nationalkraft auszudehnen, dient jeder einzelne Staat der Idee der Christenheit. Die christliche Religion ist die eigentliche Triebkraft jenes organischen Wechselwirkens der Staaten, das

[1] Vgl. *Novalis*, Die Christenheit oder Europa.

Müller auch für die einzelnen Individuen verlangt. Auch die Staaten leben in einem gewaltigen Organismus, eben jener Christenheit, und es kommt alles darauf an, diesen durch die Reformation und die rationalistische Lehre vom europäischen Gleichgewicht gefährdeten Organismus wieder aufzubauen. Die christliche Religion, repräsentiert durch Christus, der als Mittler zwischen den Staaten angesehen wird, verbindet die europäischen Völker (und nur diese interessieren hier) zu einer organischen Einheit. Das Charakteristische dieses Organismus besteht darin, das Wesen und Entwicklung der Individualität und nationalen Eigenart der Staaten durch ihn nicht gefährdet wird. So versteigt sich Müller zu dem mystischen Satz: „Christus ist nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Staaten gestorben“ [1]. Aus der christlichen Religion ergeben sich die wahren Schranken, die verhindern, daß eine nationale Macht die andere vergewaltigt, denn aus ihr ergibt sich das Prinzip der Nächstenliebe, das auch im Verhältnis der Staaten herrschend sein muß und diese zwingt auf die berechtigten Forderungen der anderen Rücksicht zu nehmen [2]. Die christliche Religion lehrt die Individuen, sich völlig der Gemeinschaft hinzugeben [3]. So muß auch jeder Staat, der ja nichts anderes ist, als ein großes Individuum, Rücksicht nehmen auf die anderen Staaten, weil sie alle nichts anderes sind, als besondere Ausdrucksformen der einen Rechtsidee, die sich in Christus am reinsten manifestiert hat [4]. Müller drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Der Staat ist der erweiterte Christus“. Kein Individuum darf seinen Privatinteressen dienen, es muß immer das allgemeine Interesse im Auge behalten, kein Staat darf ausschließlich seinem Machttriebe folgen, er muß immer die Menschheit berücksichtigen. So gipfelt die Lehre Müllers in einer religiösen Grundlegung des Rechtes und es ist begreiflich, weshalb er an einer Stelle die Rechtsidee sogar mit Gott identifiziert [5]. Für ihn sind die das Recht schaffenden Kräfte identisch mit dem in der Ethik des Christentums wirksamen Forderungen. Nur das Göttliche ist das vollkommen Organische, nur in Gott lösen sich alle Gegensätze in einem widerspruchslosen Ganzen auf [6].

---

[1] *Müller* a. a. O. I S. 178 ff., insbesondere S. 186.

[2] Daraus geht hervor, daß Müller Recht und Sittlichkeit identifiziert.

[3] Nach der christlichen Auffassung, durch die die abstrakte Erfassung der Persönlichkeit in der Antike abgelöst wurde, ist das Individuum „unersetzbares Element des allumfassenden göttlichen Seins“ vgl. *Gierke*, Genossenschaftsrecht III S. 34—39, S. 106 bis 110.

[4] Es ist interessant, wie Müller den Grundgedanken der christlichen Lehre, die doch auf Abkehr vom Diesseits gerichtet ist, und wie das Mittelalter zeigt, dem Staate zum mindesten sehr skeptisch gegenübersteht, in sein Gegenteil verkehrt und das christliche Prinzip der Nächstenliebe zur Konstituierung des Staatsbegriffes verwendet.

[5] *Müller* a. a. O. S. 114.

[6] „Jene, welche vermeinen, daß von irgendeinem Gegenstande im Gebiet welcher Wissenschaft oder Kunst es auch sei, gründlich gehandelt werden könne ohne Erwähnung

Die Auffassung Müllers von dem Verhältnis des Rechts zur Religion insbesondere zu Gott, die bezeichnenderweise überaus verschwommen ist, läßt sich als Wiederbelebung des alten theokratischen Gedankens darstellen, wie sie von der gesamten Romantik vorgenommen wurde. Die mittelalterliche Staatslehre war erfüllt von der theokratischen Idee, sie führte den Staat unmittelbar auf Gott zurück, der ursprünglich der Stifter des Staatsvertrages und die causa efficiens des staatlichen Lebens war. Erst später trat diese Anschauung unter dem Einfluß des Naturrechts zurück und man begnügte sich, die den staatlichen Verein konstituierende Vernunft als göttliches Geschenk zu betrachten und Gott lediglich als causa remota aufzufassen. Der theokratische Gedanke verlor unter dem Einfluß antiker Staatsgedanken immer mehr an Boden und gerade die katholische Staatstheorie bemühte sich, den göttlichen Ursprung des Staates zu leugnen, anknüpfend an ein Wort Gregors VII, der den Staat als eine Erfindung des Teufels hingestellt hatte. Müller ist weit davon entfernt, die mittelalterliche Lehre klar zu übernehmen oder gar fortzubilden, wir finden bei ihm nichts weiter als eine mystische Identifizierung des in der Person Christi personifizierten Göttlichen mit dem ebenso mystischer Weise personifizierten Staat, indessen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß diese eigenartige Auffassung in den theokratischen Lehren des Mittelalters ihren Ursprung hat. Müller ist auch hier ein typischer Vertreter romantischen Denkens, das mit seiner Vorliebe für mittelalterliche Kultur zugleich theokratisches Gedankengut mitübernahm [1].

§ 6.

DIE FRAGE DER STAATSFORM.

Die Frage der Staatsformen, Monarchie oder Republik hat für Müller nur untergeordnete Bedeutung, jedenfalls entscheidet er sich nicht eindeutig für die eine oder für die andere. Eine klare Wesensbestimmung dieser politischen Formen gibt er nirgends, er verlangt nur, daß der Staat republikanische und monarchische Elemente, die er also als einander ausschließende nicht ansieht, in sich vereinigt [2]. Für ihn ist die Republik diejenige Staatsform, bei der die Idee des Rechts — wir erinnern uns, daß jeder Staat diese Idee repräsentiert — durch das Gesetz ausgedrückt wird. Republiken sind demnach alle Staaten, in denen die staatlichen Funktionen durch das Grundgesetz der Verfassung in bestimmter Weise festgelegt und verteilt sind und in denen nicht ein Indi-

der göttlichen Dinge, diese sind ernsthaft und kurz abzuweisen." *Müller*, 12 Reden über die Beredsamkeit, S. 270.

[1] Vgl. hierzu *Gierke*, Johannis Althusius und Genossenschaftsrecht III, S. 160 ff.

[2] Vgl. *Novalis*, „Keinem ist noch eingefallen, zu versuchen, ob nicht Monarchie und Demokratie schlechterdings als Elemente eines wahren Universalstaates vereinigt werden müßten und könnten", a. a. O. II S. 143.

viduum oder eine Mehrheit von solchen, sondern das Gesetz herrscht. Interessant ist, daß Müller hierbei vergißt, daß ein Gesetz als solches überhaupt nicht herrschen kann, sondern stets von Personen verwirklicht werden muß.

In der Monarchie dagegen repräsentiert eine lebendige Person die Rechtsidee und der Souverän ist nichts anderes als das verkörperte Gesetz [1]. Indessen ist diese monarchische Verfassung in Wirklichkeit auch eine republikanische, denn auch der Souverän ist dem Gesetz unterworfen. Er repräsentiert dieses Gesetz, er übt es aus, aber er regiert mit beständiger Rücksichtnahme auf das Gesetz, und so kommt es, daß weder er, noch das Gesetz, sondern ein drittes, Höheres, die aus dem Wechselverhältnis von Person und Gesetz resultierende Idee des Rechtes regiert. Es ergibt sich also die merkwürdige Konsequenz, daß das Recht erst aus dem Gesetz erwächst, während man das umgekehrte erwarten sollte. In welcher Weise der Souverän dem Gesetz unterworfen ist, und welche Möglichkeiten dem Volk gegeben sind, den Souverän in dieser Hinsicht zu kontrollieren, darüber erfahren wir bei Müller nichts, obgleich diese Frage eine der Kernfragen des Staatsrechts ist. Indessen darf nicht verkannt werden, daß Müller sich mit dieser Auffassung gegen den Absolutismus wendet, den er selbst in einem so aufgeklärten Vertreter wie Friedrich der Große es war, bekämpft. Müller stellt die Forderung auf, daß nur diejenigen Herrschaftsakte als rechtliche angesehen werden sollen, die den Gesetzen entsprechen [2]. Allerdings vergißt er hierbei, daß das Recht ja gerade aus dem Wechselverhältnis von Personen und Gesetz erwachsen sollte. Da die Gesetze aus dem organischen Gesellschaftsleben erwachsen sind, entbehren alle Herrschaftsakte, die ihnen zuwiderlaufen, des organischen Charakters, den Müller von allen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens verlangt [3]. Der absolutistische Staat ist aber der schlechthin unorganische Staat, weil er einseitig auf dem Prinzip der Macht aufgebaut ist und den fruchtbaren Streit zwischen Freiheit und Gegenfreiheit vermindert. Deshalb schafft er höchstens eine mechanische Polizeiordnung, aber kein organisches Rechtsverhältnis. Indessen steht Müller der monarchischen Staatsform günstiger

---

[1] Ähnliche Ideen finden wir bereits in der antiken Staatslehre. Vgl. *von Gierke*, Genossenschaftsrecht III, S. 8 ff.

[2] Hier zeigt es sich deutlich, daß Müller wenigstens theoretisch nicht der krasse Reaktionär ist, als der er häufig von der liberalen Seite hingestellt wird, wenn man nämlich unter Reaktion vorbehaltlose Anerkennung bestehender Formen versteht. Auf die spezifisch liberalen Elemente seiner Lehre wird unten noch eingegangen werden. Interessant vor allem für die Beurteilung seines Charakters ist es allerdings, daß er sich in seiner eigenen politischen Tätigkeit z. B. in Tirol ganz in den Dienst des reaktionären Systems von Metternich gestellt hat.

[3] Vgl. *Novalis*, „Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt sein wird, daß kein König ohne Republik und keine Republik ohne König bestehen könne, daß beide so unteilbar sind, wie Körper und Seele, und daß ein König ohne Republik und eine Republik ohne König nur Worte ohne Bedeutung sind."

gegenüber als der republikanischen. „Der Idee des Rechts ist die monarchische Verfassung günstiger als die republikanische“ [1]. Das mag einmal in seiner Abneigung gegenüber der französischen Revolution, in der die republikanische Staatsform bis zum Auftreten Napoleons gesiegt hatte, und die Müller als der Sieg des Naturrechts erschien, begründet sein, beruht aber in erster Linie auf der Hochachtung, die jeder Romantiker vor dem lebendig Individuellen empfand. „Ein lebendiges Individuum, wie es auch gestaltet sein möge, wird unaufhörlich in dem Strom fortschreitender Zeiten fortgerissen, kann also auf die Dauer der Freiheit der einzelnen keine Gefahr bringen, während ein toter Gesetzesbegriff, wenn er aufrecht erhalten werden könnte, allgemeinen Stillstand bewirken würde.“ Nach seiner Meinung sind in einem monarchischen Staat, in welchem die Persönlichkeit des Monarchen eine ausschlaggebende Rolle spielt, die schöpferischen Kräfte, die im Organismus lebendig sind, wirksamer, als in einem republikanischen Staatsgefüge. Und an einer anderen Stelle sagt er: „Der Souverän ist nichts anderes, als die Idee jenes großen Bundes, welchen das Volk ausdrückt und bis in seinen letzten kleinsten Elementen allgegenwärtig trägt; jener strebenden drängenden Gewalt aller Glieder des Volkes und aller vergangenen und kommenden Geschlechter nach dem Mittelpunkte. Der Fürst steht zu seinem Volke, wie der Hausvater zu seiner Familie“ [2]. Wie wir gesehen hatten, ist für Müller Staat und Familie identisch, dieser Auffassung aber ist die monarchische Staatsform die gemäßere, weil die Institution des Königs in der Institution des Familienvaters ein entsprechendes Analogon findet.

Der Begriff der Nation hat bei Müller noch nicht die Prägung, die er dann später in der Geschichte und der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts erfahren hat. Noch ist Nation nicht die auf Sprache, Sitte, Blut und gemeinschaftlichem historischem Schicksal beruhende Lebensgemeinschaft, noch ist vor allem die Idee der Nation nicht politisches Prinzip [3]. So kommt es, daß die Frage der deutschen Einigung, die die Geschichte des 19. Jahrhunderts bestimmt hat, von Müller kaum gestreift wird; ja, es steht zu erwarten, daß er die Aufhebung der deutschen Kleinstaaterei keineswegs begrüßt hätte, weil er in ihr sein Prinzip vom Gegensatz lebendig sah [4]. Wenn er von Nationen redet, so hat das noch einen viel farbloseren Sinn. Nation und Staat sind letzten Endes identisch und die Nation ist weiter nichts, als der einzelne Staat in seiner besonderen individuellen historischen Gestaltung, wobei nicht angegeben wird, welches die Faktoren dieser individuellen Gestaltung sind [5]. Da aber für Müller der Staat sich als eine innige, organisch gewachsene Lebensgemeinschaft darstellt, die auf dem Gemeinschaftsgefühl und der Liebe der Individuen zueinander beruht, so erfährt die Idee der Nation von dieser

[1] A. a. O. I S. 176. [2] A. a. O. I S. 146.

[3] Vgl. hierzu *Hermann Heller*, Sozialismus und Nation, S. 19 ff., ferner *Meinecke* a. a. O.

[4] *Müller*, Über König Friedrich II. usw., S. 58.

[5] *Meinecke* a. a. O. S. 152.

Seite einen fruchtbaren Antrieb und eine Bereicherung, die noch lange nachwirken sollte. Hier bei Müller findet sich vielleicht zum ersten Male jene ethische Anschauung vom Staate, jene Auffassung vom Staate als einem sittlichen Organismus, die späterhin Hegel auf das konsequenteste vertreten hat und die im 19. Jahrhundert eine der wichtigsten Triebkräfte für die Gestaltung des Nationalstaats gewesen ist.

Der einzelne nationale Staat nimmt bei Müller die Stellung eines Mittlers zwischen den Individuen und der Menschheit ein. Der einzelne kann nicht unmittelbar der Menschheit, die als solche ja nur eine Abstraktion ist, angehören, er muß notwendigerweise Angehöriger einer Nationalität, einer bestimmten staatlichen Gemeinschaft sein, weil sonst die fruchtbare und rechtschaffende Wechselbeziehung zwischen den Staaten fortfallen würde. Ebensowenig wie der Mensch ohne Vermittlung des Priesters mit Gott verkehren könne, könne der einzelne mit der Menschheit verkehren [1].

Aus seinem Eigentumsbegriff einerseits und seiner Theorie von der Familie andererseits entwickelt Müller seine Anschauungen über die Stellung und Bedeutung des Adels und über dessen politische Funktion im Staate. Diese Frage, die ihm, dem Bürgerlichen, immer am Herzen gelegen hat, bildet einen wichtigen Teil seiner Lehre. Wir hatten gesehen, daß er ein Eigentum in unserem Sinne nicht kennt, es gibt nur Nießbraucher an Gegenständen und Eigentümerin ist allein die unsichtbare Gemeinschaft, von der die gerade lebende Generation nur ein kleiner Ausschnitt ist. In der adligen Institution des Feudal-Grundeigentums prägt sich nach seiner Meinung die von ihm vertretene Idee des Eigentums am reinsten aus. Hier ist nicht der Einzelne Eigentümer von Grund und Boden, sondern die adlige Familie, und das einzelne Mitglied der Familie verwaltet das Besitztum zu Nutz und Frommen der durch die Familie repräsentierten Lebensgemeinschaft, vor allem der Nachkommen. Aber nur insoweit sich der Adel als reinster Repräsentant der Idee des Rechtes empfindet, solange er sich bewußt ist, daß er das ihm übertragene Eigentum nur als Mandatar der Gemeinschaft inne hat, ist die Institution des Adels göttlich. Sobald der einzelne Adlige sich als bevorrechtigter, unbeschränkter Eigentümer von Grund und Boden betrachtet, verliert der Adel seinen eigentlichen Charakter als Repräsentant des Traditionszusammenhanges und aus Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft werden tote Privilegien.

Gegenüber dem Römischen Recht, das auf dem absoluten Privateigentum aufgebaut ist, beruht das mittelalterliche Recht mit seiner feudalen Lehnsverwaltung auf dem Prinzip des gebundenen Eigentums, so wie es Müller vertritt. Der Grund und Boden gehört der durch den Lehnsherrn repräsentierten Gemeinschaft. Der Vasall ist nur Diener des Lehnsherrn und damit Diener der Gemeinschaft. Er steht also in einer organischen Beziehung zu dieser; im Lehnsgehorsam sind die Kräfte der Ergebenheit und Hingabe an

[1] A. a. O. S. 162.

das Gemeinwesen, jenes Gemeinschaftsgefühl lebendig, auf welchem ein organischer Staat in erster Linie beruht. Das Grundeigentum ist etwas Persönliches, ja Heiliges; zwischen dem Lehnsherrn und dem Vasallen besteht ein persönliches Vertrauensverhältnis, der Vasall ist Diener in dem hohen Sinne, daß er nicht nur seine Arbeitskraft wie eine verkäufliche Sache gegen Entgelt zur Verfügung stellt, sondern seine ganze Persönlichkeit einsetzt [1]. So ist das Verhältnis, in dem er zu seinem Herrn steht, kein rein rechtliches mehr, sondern fast ein religiöses. Der Lehnsherr, der an der Spitze seiner Vasallen steht, ist nur primus inter pares, er ist nicht der absolute Herrscher, der seine Herrschaft allein auf seine Macht stützt, sondern er bedarf der Liebe und persönlichen Hingabe seiner Vasallen, wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß das Lehnsverhältnis zum mindesten in der späteren Zeit sehr stark ein auf Macht beruhendes Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnis war. So beruht der Adel in seiner reinen Form auf dem Prinzip des Familieneigentums. Hier drückt sich das kollektivistische Prinzip des Mittelalters vielleicht am reinsten aus. Demgegenüber repräsentiert das Bürgertum das reine Privateigentum, wenngleich auch dieses im Mittelalter durch die Institutionen der Zünfte und Innungen weitgehendst gebunden war. Daneben gibt es nach Müller noch eine weitere Form des gebundenen Eigentums, das von dem geistlichen Stand repräsentiert wird. Auch hier sind die Besitztümer nicht dem Einzelnen, sondern der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, dienstbar.

§ 7.

DIE POLITISCHEN FORDERUNGEN ADAM MÜLLERS.

Die politische Aufgabe der Kirche besteht darin, zwischen den beiden anderen Ständen zu vermitteln, indem sie immer und immer wieder auf das ihnen Gemeinsame, die religiöse Idee des Christentums hinweist. Die Kirche als überindividuelle Korporation bedarf der weltlichen Besitztümer, weil sie sich nicht nur auf die geistige Beeinflussung beschränken soll, sondern weltliche Machtmittel in der Hand haben muß, um wirklich aktiv in das Gemeinschaftsleben einzugreifen. Sie ist kein privater Verein, so wie die Religion keine Privatsache ist, sondern ein und vielleicht der wichtigste Teil des staatlichen Lebens. Nur der Staat, der zugleich Kirche ist, in dem also kirchliche und staatliche Institutionen zusammenfallen, nur der theokratische Staat ist ein wahrhaft organischer Staat [2], und nur durch das Zusammenwirken der drei Stände Adel, Geistlichkeit und Bürgertum wird das Staatsleben garantiert.

Der Adel repräsentiert, entsprechend wie in der Familie die Frau, die

[1] Vgl. hierzu *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 724 ff.
[2] Vgl. *Novalis* a. a. O. III 226.

Vergangenheit, die Sitte und die Tradition, ohne die kein Staat bestehen kann. Das Bürgertum repräsentiert den Fortschritt, das Individualinteresse, ohne das ebenfalls kein Staat auskommen kann. Die Geistlichkeit endlich repräsentiert das religiöse Element [1], das die Menschen erst eigentlich zur Gemeinschaft hinführt. Wirtschaftlich gesprochen, stellt der Adel die Landwirtschaft, das Bürgertum Handel, Handwerk und Industrie, und die Geistlichkeit den Lehrstand dar.

Im Mittelalter sieht Müller das organische Zusammenwirken der drei Stände am reinsten verwirklicht, darum ist ihm der mittelalterliche Staat der Staat schlechthin. Daß er dabei das Mittelalter romantisiert, d. h. seine politische Wirklichkeit völlig verkennt, liegt auf der Hand. Denn wie die dauernden ständischen Kämpfe des Mittelalters zur Genüge beweisen, kann von einem organischen Zusammenwirken der Stände wirklich nicht die Rede sein. Allerdings kann Müller, der von keinem fest umrissenen Staatsbegriff ausgeht, das ohne die Gefahr tun, einer Inkonsequenz geziehen zu werden. Für die modernen Staatstheoretiker, dem der Staat ein einheitlich herrschaftlich organisiertes gesellschaftliches Gebilde ist, ist der mittelalterliche Staat noch ein höchst rudimentäres Gefüge. Abgesehen davon, daß von jener von Müller angenommenen Einheit von Staat und Kirche im Mittelalter wirklich nichts zu finden war (ein Blick auf die Geschichte lehrt zur Genüge welchen zerstörenden Angriffen der Staat von der Kirche her ausgesetzt war), ist die Geschichte des Mittelalters die Geschichte des fortgesetzten Kampfes der Stände um die Vorherrschaft miteinander, und nur zu oft ist die Staatseinheit durch diesen Kampf völlig aufgelöst worden [2]. Hegel sagt von diesem mittelalterlichen Staate mit Recht: „Das deutsche Staatsgebäude ist nichts anderes als die Summe der Rechte, welche die einzelnen Teile dem Ganzen entzogen haben, und diese Gerechtigkeit, die sorgsam darüber wacht, daß dem Staate keine Gewalt übrig bleibt, ist das Wesen der Verfassung“ [3]. Hinzu kommt die Tatsache, daß im Mittelalter die große Masse des Volkes dem Staate völlig entfremdet war, und daß in ihm der Staatsgedanke noch gar nicht lebendig war. Der moderne einheitliche Staat entstand erst dann, als der Kampf zwischen Kirche und Staat zugunsten des letzteren entschieden und die Macht der Stände durch den Absolutismus endgültig gebrochen worden war. Deutschlands nationales Unglück bestand darin, daß diese Überwindung der ständischen Macht im Gegensatz zu anderen Staaten in Deutschland erst sehr spät und nach aufreibenden Kämpfen vollzogen war. Es darf nicht vergessen werden, daß der moderne Staat erst eine Schöpfung des rationalistischen Absolutismus ist. Erst diesem gelang es, übrigens nicht zuletzt mit Hilfe des rezipierten Römischen Rechts, die Stände niederzuwerfen und so dem Staats-

[1] Oben hatten wir gesehen, daß innerhalb der Familie das religiöse Element von der Frau repräsentiert wird.

[2] *Jellinek* a. a. O. S. 316 ff., ferner *Hegel*, Die Verfassung Deutschlands, S. 89 ff.

[3] A. a. O. S. 21.

gedanken zum Siege zu verhelfen. Die weltgeschichtliche Aufgabe, die der Absolutismus damit erfüllt hat, verkennt Müller gänzlich, wie er überhaupt das Wesen des modernen Staates verkennt und die Kräfte, die diesen aufgebaut haben, übersieht. Das beweist schon seine Stellung zu Preußen und insbesondere zu Friedrich dem Großen [1]. Er vermag in Preußen nur den Polizeistaat zu sehen und wirft Friedrich dem Großen vor, er habe Administration von oben getrieben, ohne auf die Bedürfnisse des Volkes Rücksicht zu nehmen, wobei er eben die historische Funktion dieses Polizeistaates, dessen Herrscher sich als oberster Diener des Staates begriff, verkennt. Man darf allerdings nicht vergessen, daß Adam Müller und seine Zeitgenossen unter dem unmittelbaren Erlebnis des Polizeistaates standen, denn als die Frühromantik auftrat „herrscht in Deutschland fast noch ungebrochen die Staatspraxis des mehr oder minder aufgeklärten Absolutismus mit ihrem polizeilich bevormundenden Charakter und ihrer tief ins Privatleben reichenden Kompetenz, die das gesamte Wirtschaftsleben unter fiskalischen Gesichtspunkte, kirchliche und gesellschaftliche Vereine gleichsam als Teile der omnipotenten Verwaltung erscheinen ließen“ [2].

Der Staat Friedrich des Großen war aber ein solcher Polizeistaat und der polizeistaatliche Charakter Preußens war nach dem Tode Friedrich des Großen noch stärker betont worden, wofür der Konflikt zwischen der Preußischen Regierung und Kant ein deutliches Beispiel ist. Für Adam Müller war der preußische Staat viel zu einseitig auf dem Prinzip der Pflicht anstatt auf dem der Liebe aufgebaut, und die Trennung von privatem und öffentlichem Leben zum Schaden der geistigen Natur des Staates viel zu stark durchgeführt [3]. Nach Müllers Meinung hat die Überschätzung Friedrich II. zu einer Verkennung der nationalen Idee geführt: „Von Jugend auf gewöhnt, wie wir sind, den Staat als *sein* Werk, und jedes leiseste vaterländische Gefühl als ein Opfer anzusehen, welches *seinem* großen Schatten gebracht wird, verkennen wir die dauernde und ewige Natur des preußischen Staates sehr leicht“ [4]. Und er ist mit Recht davon überzeugt, daß der Zusammenbruch Preußens auf die individualistische Überschätzung der Herrscherpünktlichkeit Friedrichs zurückzuführen ist, die Preußen seine historisch nationale Aufgabe vergessen ließ.

Man hat Adam Müller den Vorwurf gemacht, daß seine Lehre nichts anderes sei, als die theoretische Fundierung der damaligen Reaktion, wie sie am sinnfälligsten durch Metternich repräsentiert wurde. Daß dieser Vorwurf nicht ohne Grund erhoben wird, beweist seine Tätigkeit in Tirol, indessen liegt die

[1] Vgl. über Friedrich II usf. S. 1 ff.

[2] *Poetzsch* a. a. O. S. 1.

[3] Es läßt sich indessen nicht genau sagen, inwieweit seine Abneigung gegen Preußen auf die schlechten Erfahrungen zurückzuführen ist, die er persönlich mit der Preußischen Regierung gemacht hat.

[4] A. a. O. S. 10.

Sache doch wohl so, daß sich die damaligen Machthaber, vor allem aber Metternich, der Romantiker für ihre politischen Zwecke bedienten, in der Erkenntnis, daß die durch diese betonte Besinnung auf Tradition und gewordene Institutionen ihren Kampf gegen Reformen unterstütze. Adam Müller hatte wie alle Romantiker, wie vor allem sein großer Lehrer Burke einen unüberwindlichen Abscheu vor allem Reformatorischen, das immer mit dem Odium des Plötzlichen und Zerstörenden behaftet ist. Es ist bereits angedeutet worden, daß Müllers Auffassung vom Organischen im Grunde die Aufgabe jeder politischen Aktivität bedeutete oder zum mindesten ihrer logischen Konsequenz nach bedeuten mußte. „Wozu wären alle Institutionen, ja die Institutionen des Staates, wenn den Launen des Augenblicks nicht die Weisheit der Jahrhunderte ein Damm entgegensetzen und wenn den Launen des Augenblicks wieder freistehen sollte, diesen Damm zu durchbrechen?" Eine solche Auffassung nimmt nicht Wunder bei jemandem, der an Stelle rationalistischer Vernunftgläubigkeit den mythischen Glauben an die Natur gesetzt hat, innerhalb derer sich alles in selbstverständlicher Majestät entwickelt. Die Natur macht keine Sprünge, in ihr gibt es anscheinend eine stetige, nie abreißende Entwicklung, eine kontinuierliche Einheit von Form und Stoff, die das Kriterium alles Organischen, ja das Organische selbst ist. Die politischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sind einleuchtend, für Müller wie für Burke ist die Revolution ein solcher Sprung, eine Durchbrechung der kontinuierlichen Entwicklung und damit schlechthin abzulehnen. Wobei sich Müller allerdings niemals die Frage nach dem Sinn solcher Revolutionen vorgelegt hat, denn sonst wäre ihm aufgegangen, daß eine Revolution die kontinuierliche Einheit staatlichen Lebens ebensowenig aufhebt, wie etwa ein Gewitter oder ein Erdbeben die Einheit der Natur.

DRITTER ABSCHNITT.

§ 8.

MÜLLERS VERHÄLTNIS ZUM NATURRECHT (LIBERALISMUS UND ABSOLUTISMUS).

Im folgenden soll in großen Zügen gezeigt werden, welche Stellung Adam Müller dem Naturrecht gegenüber einnimmt. Es ist von vornherein klar, daß eine so mächtige geistige Bewegung wie das Naturrecht — reicht sie doch von Aristoteles bis in die heutige Zeit — nicht ohne nachhaltige Spuren bei ihm geblieben sein kann. Es ist ja in der Geistesgeschichte immer so, daß große Bewegungen ineinander übergehen, sich überschneiden und nebeneinander ablaufen, und daß der Schnitt, den der später ordnende Betrachter macht, mehr oder minder willkürlich ist. Müller selbst hat als Student und als Referendar in Berlin stark unter dem Eindruck der französischen Revolution und dem Einfluß naturrechtlicher Anschauungen gestanden, so daß es kein Wunder nimmt, wenn wir in seinem Denken naturrechtliche Elemente wiederfinden. Seine Haltung dem Naturrecht gegenüber ist zunächst eine grundsätzlich ablehnende. Er nennt es eine Chimäre und spricht fast immer mit einer mitleidigen Verachtung von ihm. Vor allem wendet er sich dagegen, daß das Naturrecht einen Naturzustand vor dem Staate annimmt, den es zum Maßstab alles positiven Rechtes macht. Wir haben bereits oben gesehen, daß für Müller ein solcher vorstaatlicher Zustand nicht existiert, nicht existieren kann, weil er seiner Rechtsidee widerspricht. Für ihn ist alles Recht natürlich, soweit es Ausdruck der organischen Gesellschaft ist und das Naturrecht wird ihm, da es rationales Denkprodukt ist, gerade zum unnatürlichen Recht. Er kritisiert sicher zutreffend die rein intellektualistisch rationalistische Struktur des Naturrechts, die sich darin zeigt, daß für den Naturrechtler das Recht notwendigerweise Produkt des menschlichen Denkens ist. Mit der Forderung, daß das Recht der Natur und damit der menschlichen Vernunft zu entsprechen habe, ist materiell inhaltlich noch gar nichts gesagt, diese Forderung hat allein eine rein formale Bedeutung und muß von dem einzelnen Denker jedesmal inhaltlich aufgefüllt werden. Ganz abgesehen davon, daß die naive Identifizierung von Natur und Vernunft eine völlig unbeweis-

bare, vom Denken her gar nicht zu fassende und daher im Grunde unnaturrechtliche Voraussetzung ist, kann keinem irgendwie inhaltlich bestimmten naturrechtlichen System die absolute Geltung zugesprochen werden, die es beansprucht; absolute Geltung hat nur der Satz, daß alles positive Recht der Natur sive Vernunft zu entsprechen habe und aus der Natur (Vernunft) seinen Rechtsgrund herleitet. Welche Rechtssätze inhaltlich nun dieser Forderung entsprechen, ist jedoch eine Frage, die nur relativ beantwortet werden kann. Diese Antworten beruhen alle, wie schon die Tatsache ergibt, daß es verschiedene naturrechtliche Systeme gibt, obwohl sie sich immer auf die eine Natur berufen, auf der individuellen, weltanschaulichen, politischen Haltung des einzelnen Denkers, je nach der sie trotz der formal angenommenen Einheit der Vernunft verschieden ausfallen [1]. Der naturrechtliche Denker geht also uneingestandenermaßen und vielleicht unbewußt von bestimmten Voraussetzungen aus, mit denen er den formalen Begriff des natürlichen Rechtsinhalts sich auffüllt [2]. Diesen inhaltlich also bestimmten Begriff legt er seiner Rechtsbetrachtung zugrunde. Diese rationalistische, unhistorische Struktur des Naturrechts hat Müller deutlich genug erkannt, sie muß ihm, für den das Recht kein Produkt menschlichen Denkens, kein System von der Vernunft postulierter Sollenssätze, sondern ein Stück Gesellschaftslebens ist, gänzlich zuwider laufen. Er weist mit Recht auf die Schwierigkeiten hin, die bei einer naturrechtlichen Betrachtung auftauchen. Der Naturrechtler ist gezwungen, das positive Recht als etwas unnatürliches aufzufassen. Er ist aber gleichzeitig bemüht, dieses positive Recht aus dem natürlichen abzuleiten, es mit diesem in Einklang zu bringen und von der Vernunft her zu rechtfertigen. Diese zwiespältige Haltung dem Recht gegenüber kann diesem nach Müllers Meinung nur schädlich sein und Verwirrung unter die Köpfe bringen [3]. Für Müller dagegen ist, wie wir bereits betont haben, alles Recht natürlich [4]. Er zerlegt das Recht in zwei Elemente, das sogenannte positive Recht und das allgemein geistige. Das Naturrecht aber macht seiner Meinung nach einzig und allein dieses letztere Element zum Gegenstand seiner Betrachtung, es abstrahiert völlig von dem positiven Element, dem Sachverhalt. Das Naturrecht hat es aber nicht mit den historischen Konkretisierungen der Rechtsidee zu tun, sondern mit allgemein abstrakten Prinzipien, denen es absolute Geltung beimißt. Müller lehnt diese Abstraktionen als unzulässig ab, da für ihn, wie wir ebenfalls bereits gezeigt haben, jedem einzelnen Sachverhalt, jedem „Local" das Recht bereits immanent ist. Das Recht erwächst in einem

[1] Vgl. *Manigk*, Wie stehen wir heute zum Naturrecht? Archiv für Recht und Wirtschaftsphilosophie XIX 3, S. 394 ff.

[2] Vgl. *Max Ernst Meyer*, Rechtsphilosophie, S. 7 ff.

[3] A. a. O. I S. 41 ff.

[4] „Wir dürfen getrost alles Naturrecht, außer oder über oder vor jedem positiven Rechte leugnen; wir dürfen alles positive Recht für natürliches anerkennen." A. a. O. I S. 53.

nicht näher charakterisierten Prozeß notwendigerweise aus den Lokalitäten, und da diese natürlich sind, da sie ja Ausdruck des natürlichen gesellschaftlichen Lebens sind, so ist auch das Recht natürlich [1]. Man kann mit einem modernen Terminus sagen, daß Müllers Rechtsbegriff soziologisch ist, während der naturrechtliche logisch und unhistorisch ist. Allerdings verkennt Müller diese rein logische Natur des Naturrechtes, er faßt den von dem Naturrecht in den Mittelpunkt seiner Deduktionen gerückten Staatsvertrag viel zu historisch auf, während er doch für das Naturrecht in erster Linie eine logisch-normative Funktion hat [2]. Jener von Müller bekämpfte Naturzustand ist für die Naturrechtler in Wirklichkeit kein historischer Zustand, aus dem der Staat nur auf Grund einer von der Vernunft beschlossenen und von ihr als zweckmäßig gebilligten Übereinkunft erwächst, an welchem sich alles Denken über den Staat zu orientieren hat. Auch für den Naturrechtler ist der Staat eine notwendige Form menschlichen Gesellschaftslebens, nur verlangt er, daß diese Form selbst unter der Kontrolle jenes imaginären Naturzustandes zu stehen habe [3]. Daß Müller selbst keineswegs frei von naturrechtlichen Anschauungen ist, zeigt sich am deutlichsten in seiner Lehre vom Gegensatz, insbesondere aus seiner Anschauung vom Recht als dem Produkt menschlichen Kampfes. Wir hatten gesehen, daß sich ihm alles Sein in eine Reihe von Gegensätzen auflöste — man kann vielleicht sogar sagen, daß hier bereits Hegels dialektische Methode vorausgeahnt ist — und dieses Prinzip des Gegensatzes ist im Grunde nicht so sehr weit entfernt von dem Vertragsprinzip des Naturrechts, das ja auch dem Kampfe der Menschen miteinander ein Ende setzte. Das naturrechtliche Vertragsprinzip besagt, daß alles Recht, wenn es auch nicht auf einem historischen abgeschlossenen Vertrage beruht, doch stets unter der Kontrolle eines solchen vernunftgemäß vorauszusetzenden Vertrages steht, und Müller verlangt, daß das Recht stets unter der Kontrolle der miteinander im Streit liegenden Interessen der Individuen zu stehen habe [4]. Der Unter-

---

[1] Auch aus dieser Anschauung ergibt sich Müllers konservative, revolutionären Bewegungen abholde Einstellung. Nur begeht Müller die Inkonsequenz, daß er gerade eine ganze Reihe rechtlicher Formen nicht anerkennt, daß er z. B. das römische Recht scharf ablehnt, das doch sicher Produkt einer langen, kontinuierlichen Entwickelung gewesen ist. Jemand, der alles Recht als natürlich betrachtet, kann folgerichtigerweise überhaupt nicht mehr Kritik an rechtlichen Formen üben.

[2] Daß die Naturrechtslehrer leicht dazu kommen, den Staatsvertrag als ein historisches Faktum aufzufassen, zeigt Radbruch an dem sehr instruktiven Beispiel der Stellung Rousseaus zur Todesstrafe auf. Einführung in die Rechtsphilosophie, S. 110.

[3] Müller zeigt das selbst an dem Beispiel Schlözers, der den Staat zwar als eine Erfindung der Menschen betrachtet, zugleich aber erklärt, daß diese Erfindung uralt, allgemein und ein unentbehrliches Bedürfnis der Menschen sei.

[4] Müller nimmt einmal sogar ausdrücklich die Vertragstheorie auf, indem er betont, daß alles Recht aus dem aus dem Willen Gottes (?) herfließenden Gesetz und dem aus dem Streit der Parteien hervorgehenden Vertrag erwächst. A. a. O. I S. 129.

schied besteht nur darin, daß das Naturrecht es auf die Vernunft abstellt, während Müller die irrationalen Kräfte des Menschen meint und im Gegensatz zum Naturrecht historisch-soziologisch orientiert ist. Aber dieser Unterschied ist so groß nicht, wenn man bedenkt, daß einmal auch bei Müller die Entscheidung über diesen kontinuierlichen Streit dem Denken vorbehalten ist, und andererseits die historische Orientierung nur eine scheinbare ist. Denn die entscheidenden Kriterien für eine Beurteilung und Entscheidung des dauernden Streites gewinnt Müller ja nicht unmittelbar aus dem historisch gegebenen Sachverhalt, sondern ebenfalls aus allgemeinen Prinzipien, mit denen er bereits an diesen Sachverhalt herantritt. Auch darin nähert sich Müller naturrechtlichen Anschauungen, daß es ihm gar nicht darauf ankommt, den bestehenden Staat zu erklären, sondern den dem Wesen der Menschen entsprechenden Staat aufzuzeigen und zu rechtfertigen.

Sämtliche naturrechtlichen Systeme mußten letzten Endes die Gemeinschaft aus dem Individuum herleiten. Immer wird in diesen Systemen das Individuum historisch vor die Gemeinschaft gestellt und zugleich logisch alle Gemeinschaft aus dem Individuum hergeleitet [1].

In einem unterscheidet sich allerdings Müller grundlegend vom Naturrecht. Bei ihm erfährt der Staat vielleicht zum ersten Male eine völlig andersartige Wertung. Für das Naturrecht, das vom Individualismus [2] herkam, war der Mensch Maß aller Dinge, und der Staat nur eine Institution, dazu geschaffen, das Zusammenleben der Menschen zu garantieren, sei es nun, daß er wie bei Hobbes die Aufgabe hatte, dem Krieg Aller gegen Alle ein Ende zu bereiten, oder sei es, daß er dazu berufen war, die natürliche Freiheit des einzelnen zu garantieren, wie bei Rousseau. Rousseaus Gedankensystem offenbart auch den rationalen Charakter naturrechtlichen Denkens. Am Anfang seiner staatsphilosophischen Untersuchungen steht der Mensch an sich. Dies aber ist ein rationales Denkprodukt, so wie der Begriff der Menschheit. Immer aber ist für den Naturrechtler der Staat nur Mittel zum Zweck, nie hat er sittlichen Eigenwert. Immer ist für ihn der Staat ein künstliches Gebilde, ein artificum und selbst dann, wenn er wie Hobbes den Staat mit einem Riesenkörper vergleicht, ist dieser Organismus letzten Endes nichts anderes als ein kunstvoller Mechanismus [3]. Noch bei Kant ist die Freiheit des Individuums der einzige Zweck des Staates, der selber nur als Zwangsinstitution angesehen und auf die Sorge für die innere und äußere Freiheit beschränkt wird [4]. Der Staat ist

[1] Vgl. *Grotius*, de jure belli ac pacis LIC. 1 § 14. „Est autem civitas coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus."

[2] Vgl. *Gierke*, Althusius, S. 105.

[3] „Magnus ille Levathian, quae Civitas appellatur opificium artis est et homo artificalis, quamquam homini naturali propter cujus protectionem et salutem excogitatum est, multo major" zitiert bei *Gierke* IV S. 311.

[4] Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. *Kant*, Metaphysik der Sitten, Werke V, S. 433.

identisch mit der jeweiligen Summe der Individuen, die in ihm leben, als Ganzes führt er kein geschichtliches überindividuelles Leben [1]. Auch Fichte sieht, besonders stark am Anfang seiner Entwicklung in der Staatsvereinigung nur ein untergeordnetes Mittel, dem der wahre Zweck, der Mensch, nicht aufgeopfert werden darf. Auch bei ihm ist der Rechtsvertrag das regulative Prinzip des Staates und der Staat selber ist nichts anderes, als die Herrschaft der Gesetze, die sich in der gegenseitigen Beschränkung der Freiheitssphären zur Sicherung der Urrechte, d. h. der notwendigen Bedingungen für die sittliche Entfaltung der Individualität in der sinnlichen Welt äußert [2]. Das organische Element, das die Staatsauffassung Fichtes neben der individualistischen in sich birgt, besteht in der kulturellen Funktion, die dem Staate zugeschrieben wird. Der Staat ist nicht mehr bloße Polizeianstalt sondern Kultur- und Volksgemeinschaft [3].

Bei Müller ist der Staat dagegen Selbstzweck, d. h. zwecklos, so wie alle organischen Gebilde zwecklos sind [4]. Für ihn hat der Staat sittlichen Eigenwert, insofern das Leben überhaupt einen Eigenwert hat, und hier klingt wieder jene Staatsauffassung an, als deren eindrucksvollster Vertreter Hegel erscheint, während dem Naturrecht jedes staatliche Pathos mangelt.

Das Naturrecht hat zwei politische Formen entwickelt, die bei aller wesensmäßigen Verschiedenheit unverkennbar den individualistischen Grundcharakter gemeinsam haben: Absolutismus und Liberalismus. Beide gehen von der Erkenntnis aus, daß der Mensch Maß aller Dinge sei, daß an ihn sich alles gesellschaftliche und staatliche Leben zu orientieren habe. Verschieden sind nur die Mittel und Wege, die beide Richtungen vorschlagen, um den Ansprüchen des Individuums gerecht zu werden. Der naturrechtliche Absolutismus beruht ebenso wie der naturrechtliche Liberalismus auf der Lehre vom Grundvertrag. Der Absolutismus lehrt, daß die Menschen gleichzeitig mit dem Gesellschaftsvertrag einen Unterwerfungsvertrag abgeschlossen haben, durch den sie dem Souverän die Befugnisse übertragen haben, für ihr Glück zu sorgen. Am klarsten ausgedrückt hat diese Lehre vom Unterwerfungsvertrag Hobbes. Während bisher Gesellschaftsvertrag und Unterwerfungsvertrag als zwei gesonderte Urverträge betrachtet werden, lehrt er, daß ein einheitlicher

---

[1] Allerdings bricht Kant durch seine Unterscheidung des homo noumenon und des homo phaenomenon der Auffassung des Staates als einer individualistischen Sozietät die Spitze ab.

[2] Vgl. *Poetzsch* a. a. O. S. 14 ff.

[3] „Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zweeke des Menschen; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus; es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen." Fichte über die Bestimmung des Gelehrten, S. 15 ff.

[4] Vgl. *Hans Albrecht Fischer*, Subjekt und Vermögen, S. 232.

Vertrag an den Anfang gesetzt werden müsse, kraft dessen ein jeder einem jeden die Unterwerfung unter einen am Vertragsschluß seinerseits nicht beteiligten Herrscher gelobte [1]. Damit macht Hobbes auch dem alten Zwiespalt zwischen Volkspersönlichkeit und Herrscherpersönlichkeit ein Ende. Für ihn existiert die Volkspersönlichkeit überhaupt nicht, deshalb konnte er als erster zu einem einheitlichen Begriff der Staatspersönlichkeit gelangen, die dargestellt wurde durch den Herrscher und sich als äußerste Konsequenz des naturrechtlichen Individualismus erweist. Der Streit innerhalb der absolutistischen Theorien geht nur darum, wieweit diese Befugnis reiche, ob dem Volk z. B. unter gewissen Umständen das Recht gegeben sei, sich gegen die Anordnungen des Herrschers zu wehren, ob ihm also das Widerstandsrecht gegen den Herrscher zustände, wenn die Natur des Grundvertrages verletzt werde. Selbst ein so konsequenter Vertreter der absolutistischen Idee wie Hobbes erkennt an, daß gewisse Handlungen ihrer Natur nach nicht verboten werden können [2]. Diese Lehre trägt insofern einen pessimistischen Zug, als sie an die Fähigkeit des einzelnen für sein Glück zu sorgen, nicht so recht glauben will, und darum diese Sorge dem Herrscher überträgt. Eine kollektivistische Tendenz, die sich darin äußert, daß der einzelne individuelle Wille von dem Regierenden nicht berücksichtigt wird, vermag an der individualistischen Grundstruktur dieser Lehre nichts zu ändern. Dies zeigt das Beispiel von Hobbes, der durch und durch Individualist war, weil für ihn die Staatspersönlichkeit nichts anderes als die verabsolutierte und mechanisierte Herrscherpersönlichkeit bedeutete.

Auch der Liberalismus geht naturrechtlich orientiert von der Persönlichkeit aus, auch für ihn ist der Staat nur Mittel zum Zweck, indessen betont er viel stärker den Eigenwert des Individuums [3, 4] und geht bei seinen staatsrechtlichen Konstruktionen von dem Begriff der Volkspersönlichkeit aus. Für ihn kommt das Individuum nicht nur als Kontrahent des Grundvertrages sondern als lebendige, dem gesellschaftlichen Leben verhaftete Persönlichkeit in Betracht. Der Staat und seine Machtmittel werden nur insoweit anerkannt, als der lebendigen Individualität kein Abbruch getan wird und nur deshalb, weil ohne staatliche Organisation das geregelte menschliche Zusammenleben, das die Grundlage aller Kultur bildet, nicht gewährleistet werden kann.

Der Liberalismus, der so die Notwendigkeit staatlicher Macht anerkennt, betrachtet als die vornehmste Aufgabe des theoretischen Denkens, wie aller politischen Betätigung die möglichst weitgehende Einschränkung dieser staat-

[1] *Gierke*, IV S. 328; *Althusius*, S. 86, 101 ff.

[2] *Leviathan*, S. 21.

[3] Vgl. zu folgendem *Humboldt*, Ideen zu einem Versuch usf.

[4] Der wahre Zweck des Menschen, nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt, ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung. *Humboldt* a. a. O. S. 24.

lichen Macht. Sie soll nur soweit reichen, als dies unbedingt erforderlich zur Erreichung der staatlichen Zwecke ist [1]. Diese Zwecke aber sind außerordentlich beschränkt. Wir haben gesehen, daß Kant noch zwischen Legalität und Moralität unterscheidet, und daß Staat und Recht nur insoweit mit der Sittlichkeit etwas zu tun haben, als sie die Bedingungen und zwar nur die äußeren dafür setzen, daß Sittlichkeit überhaupt möglich sei [2]. Weil die individuelle Freiheit die Grundlage der Sittlichkeit ist, ist ihr Schutz die wesentliche Aufgabe des Staates. Daraus ergibt sich die notwendige Folge, daß der Staat, womit der Liberalismus immer die Regierung meint, so wenig wie möglich in die Freiheitssphäre des Individuums einzugreifen habe. Deshalb wendet sich der Liberalismus gegen den Staat des Absolutismus, dessen charakteristische Formen der Polizeistaat des ausgehenden 18. Jahrhunderts ist, in dem alles für das Volk, nichts durch das Volk geschehen soll. Hier greift die staatliche Macht auf das einschneidenste in die private Sphäre des Staatsbürgers ein, worin keineswegs immer eine thyrannische Vergewaltigung des Individuums zu liegen braucht, worin im Gegenteil die theoretischen Verteidiger des Systems höchste staatliche Weisheit, gerade im eigensten Interesse des einzelnen erblicken. Gegen diese Bevormundung des Individuums wendet sich der Liberalismus, ebenfalls im Namen des Individuums und von der sozusagen optimistischen Erkenntnis ausgehend, daß das Individuum, sobald ihm nur genügend Spielraum gelassen wird, seine Kräfte zum Nutzen der Gesellschaft zu verwerten imstande sei [3]. Nur dann vermag kulturelles Leben, das auf der Freiheit der einzelnen beruht, zu gedeihen, so wie die Wirtschaft am besten gedeiht, wenn die freie Konkurrenz der Kräfte ungehindert herrscht. Der Staat hat sich darauf zu beschränken, für die Sicherheit seiner Bürger nach außen und nach innen zu sorgen [4]. Seine Aufgabe besteht einzig und allein darin, schädliche und feindliche Einflüsse dem gesellschaftlichen Leben, dessen ungestörten äußeren Ablauf er zu gewährleisten hat, mit seinen Machtmitteln fernzuhalten [5]. Er hat sich aber jedes Eingriffes in die kulturelle Sphäre zu enthalten, tut er es dennoch, so zerstört er nur mit plumper Hand das feine Gewebe der Kultur [6]. Die innere Sphäre seiner Bürger, ihr

[1] So ist für Locke der Hauptzweck des Staatswesens „the preservation of their property". Two Treatises of Government.

[2] Vgl. *Kant*, Metaphysik der Sitten, Werke V, S. 334 ff. und S. 433 ff.

[3] Das höchste Ideal des Zusammenexistierens menschlicher Wesen wäre mir dasjenige, in dem jedes nur aus sich selbst und um seiner selbst willen sich entwickelt. *Humboldt* a. a. O. S. 126.

[4] „Ohne Sicherheit vermag der Mensch weder seine Kräfte auszubilden, noch die Frucht derselben zu genießen, denn ohne Sicherheit ist keine Freiheit." *Humboldt* a. a. O. S. 59.

[5] Man hat den Staat Humboldts mit Recht wegen seiner geringen Kompetenzen „Nachtwächterstaat" genannt.

[6] „Der Geist der Regierung herrscht in einer jeden solchen Einrichtung, und wie weise

geistiges und seelisches Leben, liegt außerhalb seiner Kompetenz; diese geht ihn nichts an, denn er hat es nur mit ihrem äußeren Verhalten zu tun. Je zurückhaltender er geistigen Dingen gegenüber ist, um so besser ist es für eine gedeihliche Entwicklung der Kultur. Er hat nur dafür Sorge zu tragen, daß die Bürger sich keine Übergriffe zuschulden kommen lassen und einander nicht stören. Der Staat wird also, wie Nietzsche sagt, als der Patron aller klugen Egoismen aufgefaßt [1]. Daß diese Lehre rationalistisch ist, liegt auf der Hand. Denn sie geht von der Vernünftigkeit des Individuums und von dem Glauben aus, daß das freie Spiel der Kräfte sich in den von der Vernunft geforderten Bahnen zum besten der Gesamtheit auswirken werde.

Müllers Lehre scheint auf den ersten Blick der liberalistischen Auffassung auf das schroffste zu widersprechen. Da für ihn der Staat die Ganzheit der gesellschaftlichen Beziehungen ist, kann er ebensowenig, wie er eine vorstaatliche Sphäre anerkennt, eine außerstaatliche anerkennen. Das Individuum ist nicht nur mit einem Teil seiner Persönlichkeit, sondern mit seinem ganzen Wesen, mit allen seinen Kräften dem staatlichen Organismus verhaftet, es kann nichts tun, was außerhalb dieses Organismus läge, dieser selbst ist, wie wir gezeigt haben, kein Notbehelf, kein technisches Mittel zur Bändigung tierischer Instinkte der Menschen, sondern unmittelbarer Ausdruck des gesellschaftlichen Lebens, außerhalb dessen es nichts geben kann. Wir hatten bereits gesehen, daß Müller gegen den Liberalismus den Einwand erhebt, er berücksichtige zu wenig den Kriegszustand, der doch gerade erweise, daß der Staat es mit den ganzen Menschen zu tun habe und mehr als eine bloß nützliche Institution sei. Denn wäre er nur dieses, so wäre es völlig unmöglich und unverständlich, daß Menschen für ihn ihr Leben hingeben. Nur dann, wenn man den Staat als die innigste Zusammenfassung der menschlichen Gesellschaft, als einen lebendigen Organismus auffaßt, kann man begreifen und rechtfertigen, daß der Staat unter Umständen sogar das Opfer des Lebens von seinen Bürgern verlangt. Und nur ein solcher auf Totalität gerichteter Staat kann sich im Kriegsfalle, wenn seine Existenz auf dem Spiele steht, erhalten; der auf der kühlen Berechnung der Individuen aufgebaute Staat ist außerstande, diese Feuerprobe zu bestehen, er muß haltlos auseinanderfallen und zugrundegehen. Deshalb kommt es für den Staatsmann und den Staatstheoretiker nicht darauf an, das Individuum möglichst mit den Anforderungen des Staates zu verschonen, beide müssen vielmehr im Gegenteil darauf bedacht sein, das Individuum immer stärker in den lebendigen Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens hineinzustellen und einzubeziehen, weil sonst Recht und staatliches Leben überhaupt nicht möglich wären.

Der Liberalismus hatte natürlich eine sehr reale politische Wurzel, er wendet sich gegen Übergriffe der absoluten Herrscher und bemühte sich, diesen

und heilsam auch dieser Geist sei, so bringt er Einförmigkeit und eine fremde Handlungsweise in der Nation hervor." *Humboldt* a. a. O. S. 33.

[1] *Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie, Werke II S. 193.

gegenüber das Recht des einzelnen und des Volkes sicherzustellen. Deshalb ist für ihn das Problem des Widerstandrechtes von so ausschlaggebender Bedeutung und selbst die absolutistischen Theorien konnten nicht umhin, in gewissen Fällen dieses Widerstandsrecht anzuerkennen, wenn sie nicht ganz den postulierten Vertragscharakter des Staates aufgeben wollten. Insoweit es sich um das Recht des Volkes und des einzelnen gegen den Herrscher handelt, steht Müller durchaus in einer Kampffront mit dem Liberalismus. Auch er wendet sich, wie wir gesehen haben, gegen den Absolutismus, weil er durch ihn den organischen Charakter des Staates, der immer auf dem Verhältnis der Gegenseitigkeit und nicht dem einseitiger Unterwerfung beruht, gefährdet glaubt. Wie der Liberalismus steht auch Müller auf dem Standpunkt, daß der Herrscher beschränkt ist durch die Freiheit seiner Untertanen, nur kommt er nicht zu den gleichen politischen Folgerungen wie der naturrechtlich liberale Denker, der diese Beschränkung durch parlamentarische Kontrolle gesichert wissen will. Müller begnügt sich mit der verschwommenen und zweideutigen Forderung, daß der Herrscher als Repräsentant der Gesellschaft mit den Gliedern dieser Gesellschaft in steter Wechselbeziehung zu stehen habe. In welchen politischen Formen sich diese Wechselbeziehung ausprägen solle, nach welchen Kriterien die Beschränkung der Rechte des Herrschers erfolgen solle, darüber sagt Müller nichts. Er ist des naiven Glaubens, daß diese organische Wechselbeziehung, von deren Natur wir uns keinen Begriff machen können, schon von allein eintreten werde und durch rechtliche Fixierung nur gehemmt werden würde. Und doch liegt trotz der Verschwommenheit seiner Ansicht gerade darin, daß er gegenüber den Ansprüchen des Herrschers die Freiheit des Individuums betont, und daß er den Standpunkt vertritt, daß das Recht nicht einseitig auf dem Machtspruch des Herrschers beruht, sondern aus dem Kampf von individueller Freiheit und Gegenfreiheit erwächst, ein ausgesprochen liberales Element. Diese Auffassung des Rechtes kann in politischer Hinsicht doch nur bedeuten, daß den Forderungen der Individuen im weitesten Maße Rechnung getragen, und daß ein Bürger nie auf Kosten der anderen benachteiligt werden soll. Auch in seiner Auffassung vom Adel, so antiliberal, feudalistisch sie auch anmutet, finden sich bei näherer Betrachtung ausgesprochen liberale Elemente. Wir hatten gesehen, daß er sich entschieden dagegen wendet, daß der Adel seine Stellung als Besitzprivileg auffaßt und die sittlichen Verpflichtungen vergißt, die gerade er der Gemeinschaft gegenüber als Repräsentant der traditionalen Kräfte hat.

§ 9.

MÜLLER UND DIE LEHRE VOM STAAT ALS ORGANISMUS.

Der Kerngedanke der Müllerschen Anschauung vom Wesen des Staates ist die Auffassung des Staates als eines Organismus. Diese bereits von Novalis vertretene Theorie ist, wie wir bereits gezeigt haben, zunächst als Reaktion

gegen die naturrechtlichen Theorien zu begreifen. Den Staat als Organismus betrachten heißt nichts anderes als die staatliche Eigengesetzlichkeit der Individuen leugnen und eine überindividuelle Wesenheit behaupten.

Die Behauptung, daß der Staat ein Organismus sei, ist so alt wie die Wissenschaft vom Staate selbst. Bereits Plato faßt den Staat als gewaltiges Individuum auf, in dem sich dieselben psychischen Elemente wiederfinden wie beim Individuum. Der Staat ist der Mensch im großen, die Stände des Idealstaates entsprechen den Kräften der menschlichsn Seele. Ebenso ist für Aristoteles der Staat ein zusammengesetzter Organismus. Die antiken Staatsdenker kamen nicht auf den Gedanken, den Staat vom Individuum her aufzubauen, weil das Individuum in seiner sozialen Besonderheit oder gar als Rechtssubjekt für sie gar nicht existierte, sondern nur als Glied des gesellschaftlichen Gefüges Bestand hatte.

Welche Bedeutung die organische Auffassung im Mittelalter gehabt hat, ist bekannt. Denker wie Johann von Salisbury und Nicolaus von Cues gehen sogar soweit, staatliche Vorgänge völlig analog individuellen Lebensvorgängen zu deuten. Nach dieser Auffassung, die die naivste Form organischer Staatsauffassung ist, wird der Staat als reales Lebewesen aufgefaßt, dem alle Merkmale individuellen Lebens zukommen. Mit Hilfe eines Analogieschlusses wird die dem individuellen Organismus eigene Priorität des Ganzen vor seinen Teilen, werden vor allem die diesen Teilen zukommenden Funktionen auf das Staatsganze übertragen. So gelangt man zu jenen spielerischen Spekulationen, die sich bemühen, im Gesellschaftsganzen jedem Einzelgeschehen, jeder staatlichen Instanz eine Stelle anzuweisen, die organischen Gliedern entspricht.

In der Staatslehre des 19. Jahrhunderts war die Auffassung des Staates als Organismus nicht etwa ein leerer Vergleich oder eine bloße Spielerei, vielmehr liegt ihr ein neues Staatsgefühl zugrunde. Der moderne Begriff des Organismus ist von Kant geschaffen worden. Bis auf Kant hatte dem Begriff des Organismus das ihm heute gerade wesentliche Merkmal der Innerlichkeit gemangelt. Für den antiken und mittelalterlichen Organismusbegriff war wesentlichstes Merkmal die zweckvolle Verknüpfung verschiedener Teile. Noch Leibniz hatte den Organismus vom Mechanismus nur als dessen höchste Stufe graduell unterschieden. Kant hat zwei Kriterien des Organismusbegriffs aufgestellt. In jedem Organismus sind die Teile durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich und nur dadurch verbinden sich die Teile zur Einheit eines Ganzen, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.

Die Darstellung des Organismusproblems, insbesondere der Abwandlungen, die dieser Begriff im Laufe der Zeit erfahren hat, kann nicht Gegenstand dieser Arbeit sein[1]. Müllers organische Auffassung ist beeinflußt von der Philosophie Schellings. Schelling sah in der Natur ein organisches Ganzes, das den Grund seines Daseins in sich selber trägt und von sich selber Ursache und Wirkung

[1] Vgl. hierzu *Gisela v. Busse*, Die Lehre vom Staat als Organismus.

ist. „Kein einzelner Teil konnte entstehen als in diesem Ganzen und dieses Ganze besteht nur in der Wechselwirkung der Teile“ [1].

So ist für Müller der Staat ein organisches Gebilde, in dem alle Elemente miteinander in dauernder Wechselwirkung stehe. So betrachtet er die Stände nur als Glieder dieses unteilbaren Ganzen und die einzelnen Staaten ihrerseits als Glieder eines kosmischen Zusammenhanges.

Der erkenntnistheoretische Fehler jeder organischen Staatstheorie besteht darin, daß das, was nur deutendes Bild sein darf, zum realen Substrat gemacht wird. Wenn der organistische Staatstheoretiker von dem Staate als einem organischen Gebilde spricht, so kann das nichts anderes heißen, als daß in der Wirklichkeit ein Phänomen existiert, dem die Merkmale des individuellen Lebewesens zukomme. Er ist aber außerstande, die Existenz eines solchen realen Gebildes nachzuweisen.

Müller entgeht der Gefahr naiver Hypostasierung eines realen Lebewesens, aber er entgeht dieser Gefahr nur scheinbar. Wohl hütet er sich, wie Novalis von dem Gelde als dem Blute und den Archiven als dem Gedächtnis des Staates zu reden, dafür gibt er aber seinem Staatsbegriff einen so weiten Inhalt, daß es ihm ohne Schwierigkeiten möglich ist, den Staat bald als Einzelmenschen, bald als Familie, bald als Gott aufzufassen. Für ihn ist das Organische, das er nicht einmal formal bestimmt, das schlechthin Lebendige, bei dem das Ganze den Primat vor den Teilen hat und die Teile nur als Funktion des Ganzen Bedeutung haben. Und wie im Einzelorganismus jeder Teil als Träger des Lebens gesetzt werden kann, so kann in jenem universalen Organismus, der ja nichts anderes als das Leben selbst ist, jeder Teil, sei dies nun der einzelne oder die Familie als Träger staatlichen Seins gedeutet werden. Daß dabei die Frage nach der Rechtspersönlichkeit des Staates nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet werden kann, ist ebenso einleuchtend, wie daß die Antike keine Antwort auf diese Frage gewußt hat. Die Frage nach der Staatspersönlichkeit kann eben dann nicht gestellt werden, wenn zwischen staatlichem und gesellschaftlichem Leben eine Scheidung nicht erfolgt ist. Müllers innerste Tendenz ging auch gar nicht dahin, den Staat rechtlich zu erfassen und zu der hinter ihm stehenden Einheit vorzustoßen, sondern seine Absicht bestand darin, zu zeigen, daß dem von ihm vorausgesetzten staatlichen Sein dieselben Kräfte zugrunde liegen müssen wie dem individuellen Organismus. So fordert er dienende Hingabe des einzelnen an die Gemeinschaft so wie im Einzelorganismus die Glieder dem Ganzen dienen. Seine Staatstheorie stellt sich dar als eine politische Ideologie. Der von ihm geschilderte Staat ist ein Idealstaat, aufgebaut auf den organischen Formen des mittelalterlichen Staates.

Für Müller ist der Begriff Organismus so etwas wie eine Zauberformel, mit deren Hilfe er aus dem sozialen Phänomen das herausliest, was er vorher

[1] *Schelling*, Ideen zu einer Philosophie der Natur, Schellings Werke, Leipzig 1907, Bd. I S. 136.

hineingedeutet hat. Er gibt nicht den Schatten einer Erklärung dafür, warum gerade der von ihm politisch geforderte Feudalstaat organischer, wenn diese Steigerung überhaupt erlaubt ist, als irgendeine andere Staatsform ist, für ihn ist organisch einfach alles das was seinem politischen Weltbilde entspricht. Er übersieht dabei, daß er, der den Staat als Organismus zu begreifen vorgibt, konsequenterweise keine unorganischen Staaten kennen darf und wir hatten bereits betont, daß er, der Staat und Recht als organische Erscheinungsformen des sozialen Lebens auffaßt, sich damit jede kritische Stellungnahme unmöglich macht.

VIERTER ABSCHNITT.

§ 10.

DIE STAATSLEHRE DES NOVALIS UND IHR EINFLUSS AUF ADAM MÜLLER.

Es ist bereits bei der Darstellung der Müllersehen Anschauungen wiederholt auf Novalis Bezug genommen worden. Die folgende skizzenhafte Darstellung der Novalissehen Staatslehre wird erweisen, wie sehr Müller von diesem repräsentativsten Diehter der Frühromantik beeinflußt worden ist, so daß es so scheinen will, als sei die Müllersehe Lehre niehts anderes als eine Ausführung Novalisseher Gedanken. Und da in den Fragmenten des Novalis die Lebenshaltung der Frühromantik, ihre geistigen und seelischen Grundkräfte ihre reinste und tiefste Gestaltung erfahren haben, so ist mit der Aufzeigung der Abhängigkeit Müllers von dem Diehter des Ofterdingen Müllers geistiges Verhältnis zur Romantik bereits eindeutig umrissen.

Gehen wir von der philosophisehen Haltung des Novalis zu dem Problem der Wirklichkeit, von seiner erkenntnistheoretisehen Grundhaltung aus, so gewahren wir, wie sein Denken von jenem neuartigen Verhältnis zur Gesehichte, das wir für die Romantik oben bereits angedeutet haben, gestaltet wird [1].

Für ihn ist die Gesehichte nieht ein Arsenal verstaubter Erinnerungen, sondern lebendiges Gesehehen, in dem Vergangenes mit Gegenwärtigem zusammenfließt und Zukünftiges verkündet wird; in ihr vollzieht sich jener geheimnisvolle Prozeß der Vermensehliehung der Welt zum individuellen Makroanthropos, den wir als das prinzipiell Neuartige aufgezeigt haben. Die Gesehichte wird der rationalistisehen Sphäre dadureh entrüekt, daß die Seele des Mensehen in ihren Mittelpunkt gestellt wird und gesehiehtliches Gesehehen nichts anderes als Abbild innermensehlieher Kräfte ist. Das gesehiehtliehe Leben wird mit der Kategorie der polaren Gegensätzlichkeit erfaßt und damit der konstruktiven Gesehiehtsauffassung der Aufklärung

[1] Vgl. hierzu *Samuel*, „Die poetisehe Staats- und Geschichtsauffassung des Novalis".

eine intuitiv psychologische gegenübergestellt [1]. Der geschichtliche Prozeß ist ein organischer Lebensprozeß, ein „Verbrennen“ [2]; in der Vergangenheit liegen die Keime für die Zukunft und diese ist nichts anderes als die organische Entfaltung des Vergangenen. Kein Wunder, daß aus solcher Betrachtungsweise ein positives Verhältnis zu den traditionalen Grundlagen des Gemeinschaftserlebnisses erwächst. Hier ist auch der erste Standort des Staatlichen. Der Staat ist der Ruhepunkt in jenem kontinuierlichen historischen Flusse, er wird bejaht als die Gemeinschaftsform der Väter, in dem alle kulturellen Äußerungen des Volksgeistes zusammengeflossen sind.

Damit erhält der Staat eine wesentlich andere Stelle zugewiesen, als in der Aufklärung. Dadurch, daß er in dem Strom des Geschichtlichen eingebettet wird, nimmt er teil an allen geschichtlichen Kräften und wird zum Träger einer verinnerlichten und persönlichen Kultur.

Aber auch bei Novalis kann von einem eigentlichen staatstheoretischen System nicht die Rede sein. Seine fragmentarischen aphoristischen Aufzeichnungen vermitteln uns zwar eine Fülle tiefster Gedanken, aber es ist so, als sei diese Fülle so lebendig und überwältigend gewesen, daß der Denker mit ihr nicht fertig werden, sie jedenfalls nicht verarbeiten und auf die Gradlinigkeit eines Systems bringen konnte, und es kommt dem Betrachter so vor, als hätte er es mit riesenhaften, aber unbehauenen Blöcken zu tun, die der Denker vergeblich zu einem Gebäude zusammenzusetzen versuchte. „Künstlerischer Lebensgenuß vereint sich mit faustischem Triebe nach Erkenntnis, auf das Letzte und Höchste, auf die eine Wissenschaft vom Zusammenhalt des Ganzen ist der Sinn gerichtet. Aber die Verwirrung zwischen dem Übermaß der Gedanken und der Intensität des Erlebens verhindert das Geschaute abgeschlossen und klar darzustellen, und so entsteht die Fülle tiefsinniger schwer deutbarer Aphorismen und Fragmente. Romantische Systemlosigkeit aus System“ [3].

Gerade dieses vulkanische Denken ist für die romantische Geisteshaltung überaus bezeichnend und es ist keineswegs notwendig, in dieser Art des fragmentarischen Denkens etwas Minderwertiges zu erblicken. Für den Romantiker ist das Fragment notwendige Ausdrucksform einer glühenden, in feste Formen nicht zu bändigenden Erkenntnis. Die unerhörte Tiefe der Gedanken, die an die letzten Unsagbarkeiten des menschlichen Geistes heranzukommen trachten, ihr alles durchdringender Impetus zersprengt jede Form. Sie sind vielleicht die einzige Möglichkeit, in der sich der neue Geist, der alle Gebiete des menschlichen Erkennens zusammenzuraffen suchte, zu äußern vermochte.

Novalis selbst macht auch keinen Anspruch darauf, als systematischer Denker gewertet zu werden und beruft sich, um solche Ansprüche von vornherein abzutun, auf seine dichterische Lebenshaltung, der es auf das „bunte

[1] „Jung und alt polare Prädikate der historischen Substanz. Kein Altertum ohne Jugendtum und umgekehrt“ III, S. 102.

[2] III S. 103. [3] *Poetzsch* a. a. O. S. 27.

Leben" ankommt. „Wer Fragmente dieser Art beim Wort halten will, der mag ein ehrenfester Mann sein, nur soll er sich nicht für einen Dichter ausgeben" [1]. Ihm ist der Wissenstrieb aus Geheimnis und Wissen wunderbar gemischt und eine rein begriffliche Erfassung der Dinge scheint ihm schlechterdings unmöglich [2]. Seine Denkmethode ist im Gegensatz zu der rationalistischen keine systematisch empirische, sondern beruht auf der so von ihm genannten intellektualen Anschauung, die in einem dauernden Akt der Ekstase gewonnen wird.

Über seine Denkmethode gibt uns eins seiner gedankenschweren Fragmente Aufschluß. „Vor der Abstraktion" so heißt es, „ist alles eins, aber eins wie das Chaos; nach der Abstraktion ist wieder alles vereinigt, aber diese Vereinigung ist eine freie Verbindung selbständiger, selbstbestimmter Wesen. Aus einem Haufen ist eine Gesellschaft geworden, das Chaos ist in eine mannigfache Welt verwandelt" [3]. Dieses höchst interessante Fragment zeigt uns, daß für Novalis die Aufgabe der Wissenschaft darin besteht, die Einheit der chaotisch gegebenen Welt zu erfassen, zeigt aber auch seinen Glauben an die Möglichkeit und Fruchtbarkeit intellektuellen Erkennens.

Die Darstellung der philosophischen Lehre des Novalis, die in der Wissenschaftslehre Fichtes wurzelt, und von den mystischen Spekulationen des Holländers Hemsterhuis wesentlich beeinflußt ist, kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein [4], es mag der Hinweis genügen, daß sein System für den Staatsdenker mehr den Wert einer mystischen Dichtung von hohen ästhetischem Range als einer wissenschaftlichen Erfassung staatlicher Wirklichkeit hat [5]. Daß bei Novalis das philosophische Denken nicht nur aus den Kräften des Verstandes, jener geradezu imperialistischen ratio wie bei Fichte, sondern aus Kräften des allumfassenden Gefühls gespeist wird, beweist die Definition, die Novalis von der Philosophie gibt. „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein" [6]. An einer andern Stelle erklärt er die Philosophie geradezu zur Wissenschaft des allgemeinen Divinationssinnes. Wie Müller kommt es ihm auf eine ideelle Erfassung der Wirklichkeit an, die Dinge als solche sind in ihrer Begrenztheit immer tot und ohne organische Beziehung zum Leben. Ihm, dem Romantiker, kommt es aber auf das Unbegrenzte und Unbedingte an [7]. Dieses Unbegrenzte ist der universale organische Zusammenhang der Welt, der aus dem Chaos eine sinnvolle Einheit produziert. So wird ihm die Geliebte zur Abbreviatur des Universums und

---

[1] *Novalis* II S. 143.

[2] Diese Verschmelzung von Poesie und Wissenschaft und die Verwischung der Grenzen zwischen ihnen ist für die naturphilosophische Richtung kennzeichnend. *Novalis* II S. 172.

[3] II S. 135. [4] Vgl. hierzu *Samuel* a. a. O. S. 17 ff.

[5] Vgl. *Windelband*, Geschichte der neueren Philosophie II, S. 258 ff.

[6] A. a. O. S. 179.

[7] „Wir suchen stets das Unbedingte und finden immer nur Dinge" a. a. O. II S. 111. Das ist vielleicht die kürzeste Definition des Romantischen.

das Universum zur Elongatur der Geliebten. Auf der anderen Seite wird alle äußere Natur als Erscheinung des inneren Trieblebens betrachtet und hinter jedem Mechanismus die geistige Gestaltungskraft gesucht, die den Mechanismus zum Organismus macht. Die Welt ist aber nicht nur eine unendliche chaotische Universalität, sondern auch eine gestalthafte Individualität, so wie jeder Einzelorganismus eine Individualität ist.

So ist der Staat nicht nur Makroanthropos, Lebewesen von gewaltiger Vitalität, sondern Totalität. Er ist ein zusammengesetztes, ein Assoziationswesen, dessen einzelne Glieder in engem organischem Zusammenhang miteinander stehen. Der Staat besteht nicht aus einzelnen Individuen, sondern aus Paaren und Gesellschaften. Je lebendiger diese einzelnen Glieder sind, d. h. je größer die Wechselwirkung ist, in der sie miteinander stehen, um so lebendiger und individueller ist auch das staatliche Leben. So wie Frau und Mann gewissermaßen die Stände einer Ehe darstellen, so sind die Stände die Glieder einer großen Ehe, als welche Novalis den Staat auffaßt. Wie er die Grundkräfte des menschlichen Einzellebens auf den Staat überträgt, ergibt sich daraus, daß er an einer andern Stelle die Stände als die Vermögen des Staates auffaßt. Der Adel ist das sittliche, der Priester das religiöse Vermögen, und der Gelehrte repräsentiert das geistige Element [1]. Hier zeigt sich, daß für Novalis die Anschauung von der Individualität des Staates mehr als ein Bild ist, der Staat wird bei ihm wirklich zu einer lebendigen Persönlichkeit, einer Art von Übermensch. Novalis führt diesen Gedanken bis zur Absurdität durch. So sind ihm die Schriften die Gedanken des Staates, die Soldaten seine Blüten, die Archive sein Gedächtnis, Gold und Silber sein Blut. Aus all dem erhellt, daß der Staat eine Person wie das Individuum ist [2].

Der Staat wird von der Familie aus aufgebaut. Hier kommt das Prinzip der Verbundenheit von Ich und Du, das erst die Gemeinschaft erzeugt, am unmittelbarsten zum Ausdruck. Nirgends ist das gemeinschaftliche Leben mehr von der Liebe, dem mächtigen Agens alles gesellschaftlichen Handelns erfüllt als hier. So wird die Familie einmal zum deutenden Bild, zum Paradigma des Staates, zum andern aber als seine Grundzelle aufgefaßt. Durch das Medium der Familie ist das Individuum dem Staat verhaftet, in dem Leben der Einzelfamilie spiegelt sich jene überindividuelle Wesenheit, die dem Gesamtorganismus zukommt. „Jede Familie ist eine Anlage zu einer unendlichen, individuellen Menschheit" [3]. Aus dieser Einstellung, die bei einem Sprößling eines alten Adelsgeschlechtes auch psychologisch verständlich ist, folgt notwendigerweise seine bereits angedeutete Wertschätzung für Tradition und Autorität. In der Familie, vor allem in der Ehe kommt jenes erkenntnistheoretische Prinzip der Synthese aus Ich und Du zur Geltung, dem wir bei Novalis immer wieder begegnen.

---

[1] A. a. O. II S. 270.

[2] A. a. O. II S. 26, 147 und III S. 273 und 286.

[3] II S. 179.

Da der Staat die Totalität des Lebens ist, gibt es nichts außer ihn, und der vollkommene Bürger lebt ganz im Staate [1]. Der Staat beansprucht den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften, aber gerade dadurch, daß der Mensch so völlig dem Staate verhaftet ist, werden diese Kräfte ausgenutzt und ausgebildet. Der Zweck des Staates, soweit man von einem solchen überhaupt reden kann, besteht darin, diese Kraft ins Unendliche auszubilden. Um die Allgewalt des Staates möglichst eindrucksvoll zu betonen, verlangt Novalis, daß jeder Mensch dadurch als Staatsbürger charakterisiert werde, daß allgemeine Abzeichen und Uniformen getragen werden [2]. In dieser Forderung erweist sich jene neue Einstellung des Individuums zum Staate, durch die eine positive Staatsgesinnung verlangt wird. Hier tritt vielleicht zum ersten Male eine tiefinnerliche Staatsbejahung auf, die dem neuen Gemeinschaftserlebnis entsprach. Von hier führt eine der Linien zu der Gestaltung des Nationalstaatsgedankens. Die Allmacht des Staates kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß Novalis außerhalb des Staates kein Eigentum anerkennt, d. h. alle dem einzelnen zur Verfügung stehenden Besitztümer gehören gleichzeitig der Gemeinschaft.

Es leuchtet ein, daß Novalis die Theorie des Naturrechts, nach der es einen vorstaatlichen Zustand gegeben hat, nicht anerkennen kann. Diese Anerkennung schlösse notwendigerweise eine Verengerung des Staatsbegriffes ein, die zu seiner Auffassung vom Staat als der Totalität des Lebens im schroffsten Gegensatz stehen müßte [3].

Auch ihm ist die Frage der Staatsform verhältnismäßig gleichgültig, am besten ist es, wenn der Staat republikanische und monarchische Elemente miteinander vereinigt. Zwar sagt er nicht deutlich, was er darunter versteht, auch bei ihm suchen wir eine klare begriffliche Unterscheidung von Monarchie und Republik vergeblich, aber man kann doch so viel erkennen, daß er einen ausgeprägten monarchischen Staat im Sinne des Absolutismus ablehnt, genau so, wie ihm eine Überbetonung der Volkssouveränität fernliegt. Auch für ihn ist der Staat keine „bloße rechtliche Defensionsanstalt" und keine bevormundende Polizeiinstitution [4]. Der preußischen Monarchie in ihrer friederizianischen Prägung, deren Minister Hardenberg ein Angehöriger seiner Familie ist, steht er nicht minder skeptisch gegenüber wie Adam Müller. Auch er bekämpft im preußischen Staat die Überbewertung von Organisation und Mechanismus und rügt vor allem, daß das preußische Staatswesen viel zu

---

[1] II S. 270.

[2] Ein großer Fehler unserer Staaten ist es, daß man den Staat zu wenig sieht. II S. 151.

[3] „Aus einem Naturstand wird nie ein Staat, aber wohl aus einem Staate ein Naturstand entstehen", a. a. O. III S. 260.

[4] „Unsere Staaten sind fast nichts als rechtliche Institute und Defensionsanstalten. Erziehungsinstitute, Akademien und Kunstgesellschaften sind es leider nicht, wenigstens sehr mangelhaft", a. a. O. III S. 74.

stark auf den individuellen Eigennutz, dem Interesse der einzelnen an Sicherheit und Eigentum aufgebaut sei [1].

Seine Liebe gilt indessen dem monarchischen Staate, schon deshalb, weil dieser durch die Person des Monarchen einen viel lebendigeren und mehr persönlichen Charakter trägt und weil diese Persönlichkeit Anlaß zu romantischer Verklärung bietet. An die Königskrone knüpft sich nun einmal eine tausendjährige Kultur und ihm mußte die durch die französische Revolution in Mißkredit gekommene republikanische Form ernüchternd vorkommen, zumal nach seiner Forderung der Staat poetisch sein muß. In dem Abschnitt seiner Aphorismen, welcher „Glaube und Liebe oder der König und die Königin" überschrieben ist, treibt er geradezu einen religiösen Kultus mit den Personen des Herrscherpaares, wobei er an das preußische Königspaar denkt. In dem Verhältnis von König und Königin sieht er den Staat, „diese große Ehe", am reinsten symbolisiert und daraus erwächst notwendigerweise die Forderung, daß das Leben der Herrscher Vorbild und Beispiel für die Bürger zu bieten habe [2]. Dem Gesetz als solchen kommt kein innerer Wert zu, es ist nichts als toter Buchstabe, lebendig wird es erst „wenn es Ausdruck des Willens einer geliebten achtungswerten Person ist" [3].

Wir finden bei Novalis ebenso wie bei Müller fast sozialistische Anklänge. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, welche moderne Bedeutung Müllers Lehre vom Eigentum besitzt. Wir sehen auch bei Novalis, daß das Eigentum den einzelnen zum Dienst an der Gemeinschaft verpflichtet und daß die treibende Kraft allen staatlichen Lebens, die Liebe, dienende Hingabe des einzelnen an die Gemeinschaft ist, wie sie das Christentum lehrt. Wir finden bei Novalis die charakteristische Forderung, daß jeder Staatsbürger als solcher Staatsbeamter zu sein habe [4]. Wenn auch damit keineswegs eine Sozialisierung des Staates im modernen Sinne gemeint ist, und Novalis Gedanken, wie die Aufhebung des Privateigentumes und der Privatwirtschaft völlig fernliegen [5], so klingt doch hier bereits ein soziales Pathos an, das dem sozialistischen Ideenkreis sehr nahe kommt.

[1] Kein Staat ist mehr als Fabrik verwaltet worden, als Preußen seit Friedrich Wilhelm I. Tode. So nötig vielleicht eine solche maschinistische Administration zur physischen Gesundheit, Stärkung und Gewandtheit des Staates sein mag, so geht doch der Staat, wenn er bloß auf diese Art behandelt wird, im wesentlichen darüber zugrunde, a. a. O. II S. 157 ff.

[2] Ein wahrhaftes Königspaar ist für den ganzen Menschen, was eine Konstitution für den bloßen Verstand ist, a. a. O. II S. 148, 149.

[3] Die Kürze des Ausdrucks ist doch wohl etwas wert und ist nicht ein Mensch ein kürzerer, schönerer Ausdruck eines Geistes als ein Kollegium? Ebenda.

[4] A. a. O. II S. 150.

[5] Obgleich auch hierfür jenes Fragment spricht, wo es heißt: Die Natur ist Feindin ewiger Besitzungen. Sie zerstört nach festen Gesetzen alle Zeichen des Eigentums, vertilgt alle Merkmale der Formation. Allen Geschlechtern gehört die Erde, jedes hat Anspruch auf alles. A. a. O. II S. 113.

Auch der Herrscher gewinnt eine besondere Bedeutung, er ist weder der Obereigentümer des Staates, wie im feudalistischen Staate, noch der Kontrahent eines Gesellschaftsvertrages [1], noch auch der oberste Beamte seines Staates, sondern der „zum irdischen Fatum erhobene Mensch", der höhergeborene, der Idealmensch, und absolut im Mittelpunkt des Staates [2].

Die tiefste, zugleich religiöse Begründung seiner Staatsauffassung gibt Novalis in seinem verhältnismäßig zusammenhängenden Fragment" die Christenheit oder Europa" [3]. Er geht in dieser Schrift von der Erkenntnis aus, daß das moderne Europa politisch und kulturell gespalten sei und zeichnet demgegenüber das romantisch verklärte Bild des Mittelalters, in dem die religiöse Idee des Christentums das gesamte Leben zu einer universalen Einheit verschmolzen hatte. Damals standen nicht nur die Individuen, sondern auch die Staaten in einem organischen Verhältnis zueinander; denn nicht nur das geistige, sondern auch das politische Leben war auf das Christentum, repräsentiert durch Christus und seinen Stellvertreter auf Erden, den Papst, bezogen. Die treibende Kraft des Lebens war die Liebe" zu der heiligen wunderschönen Frau der Christenheit", die Gemeinschaft der Menschen wurde getragen durch die innige Hingabe an alle Erscheinungsformen des religiösen Lebens und der Glaube an die Unendlichkeit Gottes und die Nichtigkeit der Welt verhinderte es, daß Selbstsucht und Eigennutz wirksam wurden. Novalis schildert diese Welt des Mittelalters fast wie ein Märchen, in dem es nach Weihrauch duftet, und Heilige, Priester, Reliquien und Wunder das Leben ausmachen.

Die innere Einheit dieser „echt katholischen oder echt christlichen Zeit" wurde durch den Protestantismus zerstört, der die religiöse Einheit zerspaltete und dem religiösen Leben das Geheimnis nahm, indem er der Bibelphilologie und dem Rationalismus Tür und Tor öffnete. Die universale Katholizität wurde zerschlagen und selbst den Jesuiten als den Trägern der Gegenreformation gelang es nur, Trümmer zu retten. Eine „fürchterliche Zeit des Religionsschlafes" begann. Der Deismus trat seine nüchterne Vernunftherrschaft an. Gott wurde zum mäßigen Zuschauer der Welt und an Stelle der Religion trat eine öde Aufklärung. Die religiösen Quellen des Lebens waren versiegt, die Vernunft aber vermochte jene alte Lebenseinheit nicht herzustellen, sie trug im Gegenteil dazu bei, die Menschen zu entzweien und das Leben durch ihre Begriffe zu entzaubern. „Anstelle der Götter traten Gespenster", und Europa wurde durch furchtbare Religionskriege zerrissen. Die einzige Rettung für

[1] Genauer müßte man eigentlich von einem Vertrage zugunsten Dritter sprechen, denn das Volk schließt gleichzeitig mit dem Gesellschaftsvertrag einen Unterwerfungsvertrag ab, durch den es sich dem Herrscher unterwirft.

[2] Hier a. a. O. II S. 151 prägt sich die Auffassung vom Gottesgnadentum aus, die später von dem romantisch beeinflußten König Friedrich Wilhelm IV zum ersten Male mit Nachdruck vertreten worden ist.

[3] A. a. O. II S. 22 ff. geschrieben 1799.

Europa sieht Novalis in einer Erneuerung der Christenheit, in der Wiedererweckung der religiösen Kräfte, auf denen einst die universale Katholizität beruhte. Denn „es ist unmöglich, daß weltliche Kräfte sich selbst in Gleichgewicht setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen". Nur diesem religiösen Element kann die Autorität zukommen, die nötig ist, um die von Natur verschiedenen Völker zu einem Verbande zu zwingen. Dieses Element wird gewährleistet durch eine neue dauerhafte im Frieden mit dem Staat lebende Kirche, zu deren Verwirklichung Novalis in erster Linie Deutschland für berufen hält. Novalis Ideal ist der poetische Staat, d. h. ein Gemeinschaftsgebilde, in dem alle Kräfte des Menschen zu harmonischer Ausbildung gekommen sind und in dem vor allem dem Religiösen ein wichtiger Platz zukommt. Die Beantwortung spezifisch staatsrechtlicher Fragen, wie beispielsweise der Rechtspersönlichkeit des Staates darf man bei ihm noch weniger suchen als bei Müller. Die begriffliche Erfassung der dem Denken gebotenen Gegenstände führt von der Wirklichkeit ab, die für ihn in der Idee besteht. Die ideelle Erfassung der Dinge besteht aber in ihrer Erfassung als werdende, in dem organischen Flusse des kulturellen Lebens eingelagerte. Wir finden diesen Gedanken in Müllers Lehre von der Idee wieder.

Man kann die Staatsauffassung des Novalis als eine Staatsdichtung charakterisieren. So sieht Meinecke Novalis, der seiner Meinung nach über ein bloßes Philosophieren, ein bloßes Prägen bedeutender Grundsätze nicht hinausgekommen ist [1]. Und so kommt auch Meinecke zu dem Schluß, daß die politische Bedeutung der Novalisschen Gedanken nicht übermäßig hoch angeschlagen werden kann. Indessen wird die Bedeutung dieser Staatsdichtung klar, wenn man sich vor Augen hält, worin das spezifisch neue besteht, daß sie gegenüber allen bisherigen Staatsauffassungen gebracht hat. Sicher ist es richtig, daß dem Dichter kein staatsrechtliches System gelungen ist und nur ein Haufe von Fragmenten über seine Staatsauffassung Aufklärung gibt. Das hindert aber nicht, daß hier der Staat zum erstenmal von einem gänzlich veränderten Blickpunkt aus gesehen wird. Für das Individuum ist der Staat Erlebnis geworden und so fordert der Dichter aktive Staatsgesinnung. Was das bedeutet kann man nur dann ermessen, wenn man sich klarmacht, mit welcher Gleichgültigkeit die Aufklärung dem Staate, jenem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit, entgegengetreten war. Der aktive Staatsbürger war entdeckt und damit eine nicht zu unterschätzende Kraft zur Bildung des Nationalstaatsgedankens freigeworden.

Aber auch von einer andern Seite her werden dem Nationalstaatsgedanken neue Kräfte zugeführt. Es ist schon betont worden, daß die Aufklärung jede kulturelle Betätigung aus der Sphäre des Staatlichen verbannte oder bestenfalls kulturelles und staatliches Handeln als sich überschneidende Kreise auf-

[1] *Meinecke* a. a. O. S. 70.

faßte. Alle personale und transpersonale Kultur begann außerhalb des Staates, ja staatliche Betätigung in der Sphäre der Kultur wurde als schädlich und kulturhemmend abgelehnt. Das Individuum, atomistischer Baustein des summarischen Staatsgefüges, wurde aufgespalten in eine staatliche und eine außerstaatliche Sphäre und der Schwerpunkt auf letztere gelegt. Nur in dieser außerstaatlichen Sphäre war Raum für kulturelle Betätigung, nur hier gab es wahre, unantastbare Freiheit.

Diese Dualität wird von Novalis aufgelöst und an ihre Stelle die Einheit des Staatsbürgers gesetzt. Dieses aber ist mit allen Wurzeln seines Wesens dem Staate verhaftet, außerhalb dessen er keinen Lebensraum besitzt. Das ganze kulturelle Leben wird in den Staat einbezogen, es gibt keine staatsfreie Sphäre mehr. Der poetische Staat ist aber der Staat, in dem alle sinnvollen geistigen Betätigungen des Individuums und die von ihm geschaffenen geistigen Werte zu einem harmonischen, d. h. sich wechselseitig bedingendem Ganzen zusammenfließen. So werden traditionale Bindungen von der Urzelle der Familie aufsteigend bis zu den mächtigen Gemeinschaftsformen der Zünfte und des Adels als Elemente staatlichen Seins begriffen. Und um die Einheit alles staatlichen Lebens zu demonstrieren wird der Staat unter dem Bilde des Makroanthropos angeschaut.

Jedem Betrachter fällt die Verwandtschaft dieser Ideen mit den Anschauungen Müllers auf. Es ist fast kein Gedanke, der sich nicht in den Fragmenten des Dichters aufzeigen läßt, zum Teil sogar in der gleichen Formulierung. Die Lehre vom Gegensatz, die Anschauung vom Staate als Makroanthropos, die Wertschätzung von Familie, Zünften und Adel, die Stellung zu Eigentum, Freiheit und Naturrecht, die Haltung gegenüber Preußen, überall sind es Gedanken von Novalis, die Müller übernommen hat. Und so ist der Vorwurf der mangelnden Originalität, den Meinecke gegen Müller erhebt, nur zu berechtigt [1]. Es ist nur zu fragen, ob Müller die übernommenen Gedanken, in irgendeiner Weise weitergebildet hat.

Es ist zunächst richtig, wie Meinecke ebenfalls betont [2], daß bei Novalis noch eine stärkere Betonung des Individuellen zu verspüren ist, während bei Müller der Gedanke der Souveränität des Individuums hinter der Überindividuellen Wesenheit von Familie, Adel und Staat gänzlich zurücktritt. Doch liegt darin eher ein Rückschritt als eine Weiterbildung. Denn Novalis faßt die Welt konsequenterweise als ein sich Auseinanderfalten der individuellen Wesenheit auf, während Müller außerstande ist, die real gegebenen Wesenheiten seinem überindividuellen Makroanthropos einzugliedern.

Auch die Staatslehre Müllers ist im Grunde eine Dichtung, wie ja alles romantische Denken zugleich Ausdruck eines dichterischen Gemütes ist, wir haben uns nur zu fragen, was diese Dichtung für den Staatswissenschaftler bedeuten kann. Hier können wir jenen obenerwähnten juristischen Maßstab

[1] A. a. O. S. 133. [2] A. a. O. S. 140.

anlegen und uns fragen, ob die Lehre Adam Müllers geeignet ist, unsere theoretische Erkenntnis von dem Wesen des Staates zu bereichern. Wenn man von den positiven Werten der Müllerschen Lehren absieht, die hauptsächlich auf politischem Gebiete liegen, muß diese Frage verneint werden. Ganz abgesehen davon, daß die Gedanken Müllers, eine Fülle von Widersprüchen und Unklarheiten aufweisen, daß niemals ein Gedanke zu Ende gedacht wird [1], erfahren wir, wenn wir uns durch den Wust seiner Identifizierungen hindurchgearbeitet haben, über Begriff und Wesen des Staates nichts. Er speist uns mit der Erklärung ab, daß der Staat die Totalität des Lebens sei, während uns ja gerade daran gelegen sein muß, den Staat als konkrete Lebenserscheinung zu begreifen. Auf all die Fragen, um die die Staatswissenschaft aller Zeiten bemüht war, gibt er keine oder nur völlig verschwommene Antworten. Die Frage nach der Rechtspersönlichkeit des Staates existiert für ihn nicht. Sein hypertropher Staatsbegriff hindert ihn, auch nur die landläufigsten staatsrechtlichen Probleme zu beantworten. Er nennt den Staat die Gesamtheit der Lebensäußerungen einer Nation, gibt aber kein Kriterium dafür an, worin denn nun der spezifisch staatliche Charakter dieser Lebensäußerungen bestehen soll, was doch angesichts des Umstandes, daß es zwischenstaatliche allgemein menschliche Lebensäußerungen gibt, unbedingt geschehen müßte. Daß er solche zwischen- oder außerstaatliche Lebensäußerungen nicht anerkennen kann, liegt daran, daß für ihn der Staat mit dem Leben zusammenfällt. Es ergibt sich also die eigentümliche Folge, daß wir es hier mit einer Staatslehre ohne Staat zu tun haben und Müller kommt überhaupt nur deshalb zu seinen Schlußfolgerungen, weil er, ohne es zu merken, bereits einen konkreten Staatsbegriff zugrunde gelegt und mi teinem Staatsideal operiert, über dessen Struktur er keine theoretisch befriedigende Aufklärung zu geben vermag. So kann Müllers System als Bereicherung der Staatslehre nicht angesehen werden, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß es eine Fülle von Anregungen enthält [2].

---

[1] Daß Müller die Probleme meistens nur anschneidet, gibt sogar Baxa zu. Ztsch. f. d. g. Stw. Bd. 86, S. 20.

[2] Sehr richtig sagt Meinecke von Müller: „Er hätte einer der größten politischen Denker werden können, wenn es ihm gelungen wäre, das Idealische und Realische in der Politik ebenso zu verschmelzen, wie es Kleist in der Kunst gelungen ist, wenn er die große Allgemeinanschauung vom Staate, die er hatte, auf eine Fülle konkreter Erfahrungen hätte gründen können, und wenn er nicht nur dem was er Idee, sondern auch dem, was er Begriff nennt, an seiner Stelle gerecht geworden wäre, und es an Schärfe und Klarheit des Denkens nicht zuweilen fehlen ließe. A. a. O. S. 132.

University of British Columbia Library

DUE DATE

FORM 310

UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 00970 0250